Jens Baggesen's

Philosophischer Nachlaß.

Herausgegeben

von

Carl A. R. Baggesen,

Pfarrer am Münster zu Bern.

Zweiter Band.

Für Deutschland und die Schweiz:
Friedrich Schultheß
in
Zürich.

Für Dänemark.:
Buchhandl. des verst. C. A. Reitzel
in
Kopenhagen.

1863.

Bern, 1863.
Stämpflische Buchdruckerei
(G. Hünerwadel.)

Dem

Herrn Dr. Theol. H. Martensen,

Bischof von Seeland,

dem gründlichen Denker und evangelisch treuen Dogmatiker, der, bekannt mit dem Inhalt und dem Geiste dieses philosophischen Nachlasses, durch seine gewichtvolle Stimme zu der Herausgabe desselben wesentlich aufgemuntert hat,

hochachtungsvoll gewidmet

von dem

Herausgeber.

Vorwort zum zweiten Bande.

Mehrere Hindernisse verschiedener Art haben hemmend auf die Fortsetzung der Herausgabe dieses philosophischen Nachlasses eingewirkt, und das Erscheinen dieses zweiten und letzten Bandes desselben bis jetzt aufgeschoben.

Wir bedauern dieses um so mehr, da erst durch diesen zweiten Band das eigentliche Streben und Ziel des verstorbenen Selbstdenkers, wie solches am Schlusse der Vorrede zum ersten Bande angedeutet wurde, sich deutlich herausstellt.

Hat auch der Dichter mehrmals in den Perioden seines Lebens, in denen er, von den Schlägen des Schicksals heimgesucht, seiner Muse den Rücken kehrte, sich nur mathematischen Calculn und metaphysischen und religionsphilosophischen Betrachtungen hingegeben; so verließ ihn ihrerseits die Muse doch nie, und wir finden daher, daß er bisweilen auf denselben Blättern, auf denen er eine philosophische Abhandlung schrieb, den Kerngedanken, auf den die Speculation ihn geführt, in kurzen rythmischen Sätzen niedergeschrieben hat. Solche poetische Ergüsse philosophischer Gedanken werden in einem Anhange mitgetheilt, wobei zu bemerken, daß

einige derselben, aus den letzten Lebensjahren des Dichters, nie früher gedruckt worden sind. Die Auszüge aus Briefen des Verfassers, so wie die Nachschrift des Herausgebers, welche der Anhang ebenfalls enthält, dürfen als Vervollständigung der nicht ausgeführten und durch den Tod unterbrochenen Darstellung der Philosophie des Christenthums sich rechtfertigen lassen.

Es fühlt sich der Herausgeber noch verpflichtet, zu bemerken, daß er es nur der Beihülfe seines geliebten Bruders, des Verfassers der Biographie unsers Vaters, zu verdanken hat, daß er endlich diese Arbeit hat vollenden können.

Bern, im Januar 1863.

Der Herausgeber.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zur Naturphilosophie.

Makrokosmos.

Was wir davon mit unſern Sinnen, durch Empfindungen wahrnehmen, iſt wenig oder nichts gegen das, was wir darin mit unſerer verſtändigen und vernünftigen Denkkraft, durch Ideen, entdecken. Die bloße Sinnenwelt, oder die Erſcheinungswelt, wie ſie in unſere Sinne fällt, iſt ein bloßer Punkt gegen die Vernunftwelt, oder das Univerſum an ſich, wie es ſich unſerm Geiſte offenbart.

Dem rohen, mit fünf offenen Sinnen zur Weltanſchauung erwachenden Menſchen iſt der Makrokosmos Anfangs nichts mehr als ſein Mikroskosmos ſelber. Nach empfangenem Specialbericht ſeiner Sinne hat Alles, was er wahrnimmt, keinen größern Umfang, als ſein eigener Leib. Denn zwei einander deckende Figuren ſind gleich groß.

Bei der folgenden Darlegung dieſes Gedankens bitte ich von Allem, was nicht bloße Sinnenempfindung iſt, alſo von aller Reflexion, Berechnung und abſichtlicher Bewegung im Raume, zu abſtrahiren.

Laßt z. B. den bloß sinnlichen Menschen durch Hunger zur instinktiven Begierde nach etwas außer ihm geweckt werden. Das dringende Bedürfniß wird seine ganze Thätigkeit so concentriren, daß er zwar den Apfel, wovon der Instinkt ihm zuflüstert, er könne dies Bedürfniß stillen, am Baume sehen, vom Baume fallen hören, bei'm Aufheben fühlen, bei'm zum Munde führen riechen und beim Essen kosten wird, aber das Alles unwahrgenommen, ohne daß irgend eine dieser Empfindungen zu seinem Bewußtseyn als klar unterschieden gelange, weil seine ganze Seele nur, als Bedürfniß stillende Begierde, im Verschlingen thätig ist. So wie aber das Bedürfniß allmälig befriedigt wird, erwacht eine Kraft nach der andern derselben nicht mehr in einer einzigen straffen Richtung gespannten Thätigkeit. Durch das Nachlassen der Eile zu verschlingen findet sich das Vermögen des Leidens ein, und der Fresser, indem er nicht mehr frißt, sondern ruhiger ißt, vernimmt einen angenehmen Kitzel auf dem Gaumen — seine erste eigentliche Wahrnehmung des Apfels. Er kostet die köstliche Nahrung.

Nun hat er zwar den wüthenden Hunger gestillt, allein nicht ganz. Er ist nun (schon ein bedeutender Schritt) in Eßlust verwandelt worden — negativ durch das Nachlassen der verschlingenden Begierde — positiv durch die Erregung des Geschmacks. Er hebt einen andern Apfel von der Erde, — ganz gewiß noch immer ohne denselben weder eigentlich zu sehen, noch eigentlich zu hören, noch eigentlich zu fühlen, noch eigentlich zu riechen; da seine ganze Seele jetzt in der zum Begriff gewordenen Empfindung des Köstlichen (Wohlschmeckenden) ist. Beim Essen dieses zweiten Apfels hört schon das Verschlingen auf, und das Kosten selbst läßt allmälig hinlänglich nach, um einem neuen

feinern Leiden Platz neben sich zu lassen. Indem er nehmlich langsamer schmeckt, eigentlich mit ruhigem Wohlbehagen kostet, vernimmt er ein angenehmes Pirren auf seinen Geruchsnerven — die zweite eigentliche Wahrnehmung des Apfels. Er riecht die gekostete Nahrung.

Ich setze den Fall, daß sein Hunger gestillt, ja sogar seine Eßlust jetzt befriedigt sey. Er nimmt aber doch des angenehmen Geruchs wegen einen dritten Apfel und bringt diesen (ein noch weit beträchtlicherer Schritt in seiner Cultur) schon nicht mehr unter die Zähne, sondern an die Lippen unter die Nase. Da nun aber schon das Riechen, als solches, auf dem halben Wege zum äußern Empfinden ist, und mit seinem sanftern Leiden ungleich mehr Ruhe und Freiheit erlaubt, als das Verschlingen und Kosten, so begreift man, wie leicht seine Aufmerksamkeit auf die äußere Berührung des Apfels sich richten kann. Er wird in der Befühlung der runden und glatten Oberfläche mit Hand und Lippen und Nase eines dritten sinnlichen Leidens inne. Er betastet die duftende, gekostete Frucht.

In diesem schon auf der Grenze schöner Cultur schwebenden Momente, nach der Stillung grobsinnlicher Begierden, im beinahe ruhigen Genuß des bloß Angenehmen, erwacht der schon weit höhere thierische Trieb, der Spieltrieb, der allen Kunsttrieben zu Grunde liegt. Der Apfel beschäftigt ihn schon halb als Gegenstand, und seiner Seele schwebt dunkel vor ein etwas mehr als Genuß nach Innen, ein Genuß nach Außen des Apfels. Zwar hat er ihn bisher immer vor Augen gehabt; aber jetzt erst wird die schöne Farbe des Apfels von ihm wahrgenommen. Er fängt an diese nebst dem Umriß (der Kugelründung) von der gefühlten glatten und weichen Härte zu unterscheiden, wie er diese Härte von dem Duft und den Duft von dem Geschmack unter-

schieden hatte. Der Apfel sondert sich jetzt erst gleichsam von ihm selber ab und wird ihm äußerer Gegenstand. Er vernimmt einen angenehmen Eindruck auf seine Gesichtsnerven — seine vierte Wahrnehmung des Apfels. Schon genießt er schön — spielend — ohne grobsinnliches Interesse. Er betrachtet die befühlte, duftende, köstliche Frucht.

Der Spieltrieb einmal erwacht, finden sich bald Thätigkeiten der Seele ein. Denn schon das Betrachten (Sehen mit Bewußtseyn) ist eine solche Thätigkeit. Das Verschlingen setzte bloß körperliche Thätigkeit, das Schmecken, Riechen und Fühlen bloß ein Leiden der Seele voraus. Das Betrachten kann aber eben so gut als eine Thätigkeit der Seele mit körperlichem Leiden verbunden, als umgekehrt angesehen werden, und muß als solche angesehen werden, wenn es frei ist. Frei ist es aber, wenn es fortgesetzt wird. Denn durch das Sehen dringt nichts, wie durch das Kosten, Riechen und (zur Hälfte wenigstens) durch's Betasten in uns ein — es zwingt uns nicht zur Reaction. Das Spiel ist mithin ein freies Spiel zu nennen. Der Gegenstand des Geruchs, Geschmacks und zum Theil auch des bloßen Gefühls ist grobe Materie, eigentlicher Stoff; der Gegenstand des Gesichts ist schon ein Bild — eigentliche Form. Auch wird seine Vorstellung schon zur klaren Idee und erweckt zugleich mit der Einbildungskraft (im Menschen) die schlummernde Vernunftthätigkeit. Sie weckt sie aber nur als möglich, nicht eben darum gleich als wirklich, d. i. mit obwaltendem Bewußtseyn. Was ganz geweckt ist, ist allein der Spieltrieb. Mein roher, bloß sinnlich gebildeter Mensch (das Kind) wirft jetzt den Apfel in die Höhe, läßt ihn fallen, hebt ihn wieder auf — gleichsam um sich zu vergewissern, daß das schöne Bild noch immer da sey und außer ihm da

sey. Er sucht schon ahnend Eigenschaften an dem Apfel zu entdecken. Was ihn darauf gebracht hat, ist die Gestalt des Apfels. Seinen Geschmack, Geruch und Druck empfand er nicht als Eigenschaften des Apfels, denn diese Wahrnehmungen waren in ihm vorhanden; erst die Gestalt (das Bild) ist außer ihm und gehört dem Apfel. Aufmerksam nunmehr auf den Apfel außer ihm, vernimmt er, etwa nach einem wiederholten Fallen desselben auf die Erde, einen Schall — den er weder sich selbst ganz, noch dem Apfel ganz zuzuschreiben wagt; denn fällt der Apfel nicht, so vernimmt er nichts, liegt der Apfel stille, so vernimmt er auch nichts.

Dunkel bekömmt er eine Ahndung von Verhältniß. — Er hört, und alle fünf Weltpforten sind jetzt seinem Verstande geöffnet — die eine Hälfte als Thüren inwärts in sich, die andere Hälfte als Thore auswärts in das All. Ich sage die Hälfte, obgleich die Hälfte von fünf einen Bruch giebt. Das Mittelthor des Gefühls nehmlich ist gleichsam eine Doppelthüre, zugleich nach Innen und nach Außen: Druck und Gegendruck, Eindruck und Ausdruck. Die Halbthüre des Eindrucks wird gleichsam nach Innen; die des elastischen Ausdrucks gleichsam nach Außen geöffnet.

Unser roher, mit fünf offenen Sinnen zur Weltbetrachtung erwachte Mensch ist jetzt mit seinem ganzen sinnlichen Mikrokosmos in dem Makrokosmos da — oder, da er nur vorwärts (was ich nicht zu verbessern bitte) kosten, riechen, tasten, sehen und hören, mit einem Worte nur vorwärts wahrnehmen kann, dem Makrokosmos gegenüber. (Unter vorwärts verstehe ich die Richtung, nach welcher die Aufmerksamkeit erweckt ist; so wie sich dem Menschen in seinem Gesichtskreise in jedem Momente nur die Hemispäre der Welt darstellt; so ist

ihm bei jeder sinnlichen Wahrnehmung wenigstens die Hälfte des Wahrnehmbaren verdeckt.)

Dieser dem Menschen gegenüberstehende Makrokosmos mag nun in einer Höhle eingeengt, oder auf einem Hügel in's Unendliche ausgedehnt seyn, erscheint ihm ursprünglich nicht größer, und kann ihm, bloß sinnlich empfunden und wahrgenommen, nicht größer erscheinen, als das Gebäude, aus dessen Oeffnungen er ihn erblickt. Er würde wohl Wetten anstellen, daß er das ganze Universum mit seinen beiden Armen umspannen könne. Und bloß sinnlich erwogen, hätte er allerdings Recht. Denn was ihm Himmel und Erde ganz verdecken würde — die Hand z. B. vor die Augen gehalten — ist ja viel kleiner als sein ganzes Selbst. Nun ist kein Grund vorhanden, warum ein Objekt, das ein anderes Objekt vollkommen deckt, kleiner seyn sollte, als das gedeckte. Mithin wäre sein sinnlicher Schluß sogar mathematisch richtig. Selbst durch bloßen Verstand würde er nie aus der Illusion herauskommen; denn durch bloßen Verstand würde er beweisen können, daß er größer als die von ihm wahrgenommene Welt sey. Diese ist ja, bis dahin, nichts als das, was er anschaut, wahrnimmt, begreift und faßt. Wie sollte das Genommene, Begriffene, Gefaßte von größerm Umfange seyn können, als das Nehmende, Begreifende, Fassende? —

Wie viele Jahre, oder Jahrhunderte, vergangen sind, ehe der Mensch aus dem Traume geweckt wurde, daß die Welt nicht größer als er selber sey, wissen wir nicht; weil wir die Weltvorstellungen der Thiere und noch nicht redender Kinder nicht kennen — auch am Ende nicht mit Gewißheit wissen, ob das Menschengeschlecht einen ganz rohen, sinnlichen Ursprung gehabt habe. Das wissen wir aber, daß Jahrhunderte verflossen, bevor sogar gebildete Völker, trotz aller Entwicklung

ihrer Vernunft, (einige Vor- und Nach-Pythagoräer ausgenommen) eine beträchtlich größere und richtigere Idee von dem Weltganzen erhielten. Sie brachten es nehmlich dahin, einzusehen, daß das Universum ohngefähr doppelt so groß als die Erde seyn könne; d. h. weil sie sich dabei die Erde viel kleiner vorstellten, als sie ist, ohngefähr eben so groß als diese wirklich ist. Das homerische Weltall, gemessen von der höchsten Spitze des Olympos die Erde durch bis zum tiefsten Grunde des Orkos, hatte einen Diameter von höchstens zweitausend Meilen. Da nun schwerlich irgend ein Sterblicher diesen Vater der Dichter an Erhabenheit des Sinnes und Größe der Einbildungskraft übertroffen hat, so kann man sich vorstellen, wie groß das Universum zu seiner Zeit in den Köpfen der jonischen und peloponnesischen Gutsbesitzer und ihrer Schaaf- oder Schweinehirten hat sein können.

Bis Keppler, Copernicus und Newton blieb es in den Köpfen der meisten Menschen ohngefähr bei dieser Vorstellung vom Weltall. Denn was nach dem Ptolemäischen System herauskommen konnte, ist leicht abzusehen; die größt mögliche Erweiterung eines Weltbegriffs, worin die Erde als Kern des Ganzen angenommen wird, kann nicht wohl über den Umfang unsers Planetensystems hinausreichen; und so mußte es so lange bleiben, bis unsere Erde den Astronomen zum unbedeutenden Punkte ward. Denn erst dann fieng mit dem eigentlichen Messer eine eigentliche Messung an. Der Makrokosmos trat aus dem Schatten des Mikrokosmos. Man kann sagen, daß erst durch diese größte aller Revolutionen in der Vorstellungsart des Menschengeschlechts (in wie fern das Copernicanische System allgemein angenommen worden) die Erde gleichsam zum Verstande gekommen ist. Sie scheint aber einer so großen

Ansicht wenig gewachsen zu seyn, und sich im Zustande jenes Blinden Cheselden's zu befinden, bei dem es sich wenig der Mühe lohnte, daß man ihm die Augen öffnete. Die Vorwelt, die ich im Gegensatz mit unserer staargeschnittenen Welt einen blinden Saunderson nennen möchte, scheint mir in ihrer Blindheit weiter gekommen zu seyn, als wir mit unserm Sehen.

Die Welt ist nehmlich durch diese unendliche, aber bloß mathematische Erweiterung ihres Begriffs, im Durchschnitt selbst den Gelehrten, nicht um ein Haar größer geworden als das Homerische Weltall. Die verlängerten Linien, und die vermehrten Zahlen thun es nicht, es kömmt darauf an, was die Vernunft in den Linien und Zahlen sich denkt und die Einbildungskraft in denselben wahrnimmt; und da dürften die zweitausend Meilen in Homers Kopf mehr enthalten, als in Lalande's z. B. zwei Billionen Erdfernen. Es fällt mir oft ein zu denken, wie Kepplers, Newtons und Herschels Entdeckungen, verbunden mit unsern chemischen, zumal elektrischen und magnetischen Wahrnehmungen, auf die dynamischen Griechen gewirkt haben würden. Ich bin überzeugt, sie wären Alle Pythagoräer, oder ächte Platoniker, wenigstens Stoiker geworden. Sie würden ihre geistige Kraft in dem Grade höher gefühlt haben, in welchem die materielle Macht (der sie doch im freien Denken und Entschließen Trotz bieten konnten) zur Beinahunendlichkeit anwuchs. Ich sage Beinahunendlichkeit, weil die materielle Quadratur des geistigen Cirkels nur eine approximative ist, und die Endlosigkeit der Erscheinungen sich zur Ewigkeit der Wesen nur wie die Logarithmen zur unbekannten Potenz verhalten kann. Die Denker würden nichts gethan haben, als das Wesen zu studiren, das einer so ungeheuern Welt Gesetze vorschreibt. — —

Dem sey, wie ihm wolle, wer da bedauert, daß unsere astronomischen und physikalischen Kenntnisse nicht den lebendig fühlenden Griechen anheimgefallen sind; wer da tief empfindet, daß die Keppler'schen, Newton'schen und Herschel'schen Himmelssysteme vor Schweine geworfene Perlen sind; — der sey selber kein Schwein, sondern betrachte sie mit freien, lebendigen, griechisch-wallenden Augen jenes übersinnlichen Idealgefühls, das allein den Menschen vom wühlenden Vierfuß wahrhaft unterscheidet. Er finde wenigstens in dem unendlich erweiterten Kreis der Naturbewegung und Naturgesetze, was Pythagoras in dem Cirkel und in den Zahlen fand. Ihm sey nicht vergebens der Makrokosmos aus dem Schatten des Mikrokosmos getreten.

Wahrlich, daß ein griechischer Denker in dem damaligen Schatten des allein möglichen sinnlichen Weltbegriffs sich zum egoistischen Idealisten hat philosophiren können, läßt sich begreifen. Denn, täuschen wir uns nicht! die Menschen haben Zeugen ihres eigenen Wissens und Glaubens nöthig; und es gehört beinahe mehr als menschliche Geistesstärke dazu, allein einer Wahrheit zu trauen, von der man allein durchdrungen ist, wenn die ganze uns umgebende Welt uns das Gegentheil behauptet. — Je reifer die Vernunft eines Griechen war, desto wahrscheinlicher mußte es ihm vorkommen, daß eine so kleine, sie so wenig ausfüllende Welt bloße Täuschung sey: indem er sie rein tilgte, tilgte er nur einen Punkt. — Aber daß es heute, nachdem es, ich möchte sagen, sinnlich offenbar geworden ist, daß der größte sinnliche Weltbegriff ein Punkt im wirklich vorhandenen All sey, möglich ist, subjektiv idealistischen Vorstellungen auch nur einen Augenblick Gehör zu geben, das begreife ich nicht. Denn der subjektive Idealismus zernichtet jetzt den Makrokosmos, nicht den armseli-

gen Schatten meines Daseyns, das Irdische, sondern den großen Schatten des göttlichen Daseyns, das Himmlische. Daß ich eine Welt, deren Kern die Erde, deren herrlichster Bewohner mithin ich selber, könnte fallen lassen und mit geistigen Füßen treten, fühle ich. Aber wehe mir, wenn ich mich an einer Welt, deren Kern die Centralsonne ist, und in eine Ecke von welcher hingeworfen mein Daseyn sich nebst meinem ganzen Geschlechte, wie ein Sonnenstäubchen verliert, vergreifen könnte. Der Schatten ist heilig — denn es ist Gottes Schatten.

* * *

Ich wohne darin. Ich will darin seyn und bleiben und mich selig schätzen, daß ich darin bleiben darf. Nicht will ich diesen heiligen Aufenthalt unendlich höherer Wesen als ich bin fliehen. Was ich fliehe, ist nicht Gottes Schatten, ist mein Schatten. Die Materie, die ich fasse, verachte ich; das Seyn aber, das mich umfaßt, bewundere ich; mein Geist muß ja selber ein Theil desselben seyn. Denn sonst wäre ich nicht darin. Nur der Finsterniß, nicht dem Lichte will ich entfliehen. Wie sollte ich nicht gerne unter Euch wohnen, gerne neben Euch wandeln, ihr Sonnen und Sterne, Bürger des unendlichen Himmels? Seyd ihr denn kriechende Thiere, daß ich es unter mir finden sollte, mit Euch die Ewigkeit durch zu wallen?

* * *

Aber, wie komme ich, der ich mit meinen fünf Sinnen, den Thoren, durch welche mir das Weltall erschlossen ist, mit meinem ganzen Leibe und Allem, was ich mittelst desselben erreichen und erfassen kann, nur

ein Punkt bin im unendlichen Weltenraum des Makrokosmos, dazu, ein Mikrokosmos, ein Spiegel des Weltalls zu seyn? Und das nicht nur etwa, wie der Thautropfen die Sonne spiegelt, die in ihm zu einem leuchtenden Pünktchen wird, oder wie Alles, was ich mit einem Blick überschaue, in der Camera obscura meines Auges sich im kleinsten Maaßstabe auf der Netzhaut abbildet; sondern so, daß ich ein Bewußtseyn habe von der unendlichen Größe des Weltalls, in welchem ich ein Punkt nur bin? — Man wird mir sagen: Du hast deine Schritte gemessen und gezählt, dann Meilen und Tagreisen, und weiter den Umfang deines Wohnsitzes, der Erde. Du hast hierauf berechnet die Entfernung des Mondes und der Sonne, und von dem Erdbahndurchmesser bist du aufgestiegen zu den Fixsternen und Milchstraßen und Nebelflecken, die Fixsternhaufen und Milchstraßen sind, in unermeßlicher Ferne. — Aber hier ist mehr als nur Mathematik. Oder vielmehr, was zu diesem mathematischen Fortschreiten mich treibt und hebt, mich bei keinem Maaß und bei keiner Zahl ruhen läßt, ist der Zug des Geistes zum Unendlichen, zu Dem hin, aus dem der Geist stammt, zu Dem hin, der im unendlichen Weltall sich offenbart, wie in mir, dem Thautropfen, der diese Geistersonne mit Bewußtseyn spiegelt.

* * *

Im Ganzen, im Universum, nicht in irgend einem Theil dieser herrlichen Natur- und Sinnenwelt wohne ich, als betrachtende Seele. Mein Gehirn mag Infusionsthierchen, mein Körper Würmern, wie meine Erde Vierfüßlern und Zweifüßlern zur Wohnung dienen; — mir ist schon als völlig sinnigem Wesen diese Wohnung zu eng. Das Gewölbe desselben ist kein

Wolken-, sondern ein Sternenhimmel; und mit schnellern Flügeln als des Adlers durchschneide ich eine höhere Sphäre als die der Luft. Schon in diesem meinem ersten mir bewußten Verwandelungszustand vermag ich mich in die Sonne, in den Kern des Planetensystems zu versetzen, und von dort aus mich selbst, als Schatten meines eigenen Sehens, unter mir auf der Erde Boden bewegt zu sehen, während ich noch Etwas über meinem Sehen selbst in einer unendlich erhabenen Sphäre, gleichsam als das Licht meines Sehens, wahrnehme. Schon als Physiker kletterte ich auf der mathematischen Leiter zur Sonne hinauf, wo ich in dem Weltparadies des Lichts, der Farben, der schönen Formen, des bildenden Lebens zum Dichter wurde — aber

„Gottlob! fand ich doch stets in der höchsten Dichterbegeistrung
Ueber dem Dichter in mir immer was Höheres noch!"

Auch als solcher bin ich, so wenig wie als Physiker, mit dem Daseyn zufrieden; auch als solcher, in den hebenden Armen der Kunst, am Busen der Schönheit irdisch-unsterbliches erzeugend, finde ich mich noch zu tief unter dem Göttlichen, wonach sich der Kern meines Wesens, das Herz meiner Seele sehnt. Trotz allen Zaubereien des Sonnen-Edens entschwinge ich mich der Sphäre der Kunst, wie ich dem Boden der Erfahrung oder des physischen Wissens entklettert, und auf Schwingen der Freiheit strebe ich, dem Himmel der erhabenen Tugend, dem Aufenthalte reiner Geister mich zu nähern.

* * *

Erst hier geht mir das wahre Licht über das Universum auf — ein Licht, das sich nicht nur in meinem Auge, sondern auch in meinem Geiste abspiegelt — als

Urlicht, das eben so erhaben und noch erhabener über dem Sonnenlicht, als dieses über den glühenden Kohlen der Erde ist. Erst hier entdecke ich eine Sphäre, deren Centrum überall und deren Peripherie nirgends ist, die Sphäre der Urkraft, wogegen alle Naturkräfte, von der untersten der Inertie bis zur obersten des physischen Lebens, bloße sich untereinander bekämpfende Mächte sind, deren Krieg allein durch die Dazwischenkunft eines ewigen Vermittlers in Frieden sich auflöst. Jene höchste der Sphären, die keine dichterische Phantasie, so wenig als mathematische Sinnlichkeit, oder Verstand, erfliegt, ist die Sphäre der Religion.

* * *

Wehe dem Philosophen, der diese drei Sphären verkennt, oder mit einander verwechselt, der da wähnt, daß mathematische Anschauung des Naturforschers, ästhetische Anschauung des Naturbildners und religiöse Anschauung des Naturbesiegers (oder wenigstens Naturbekämpfers) dieselbe und desselben Wesens sey. Die Erste stellt das Wahre vor, die Zweite stellt das Schöne dar, die Dritte kniet anbetend vor dem Altare des Guten, das in der höchsten Bedeutung das Höchste ist.

* * *

Diese drei Sphären, die wir auch die Sphären der Ethik, der Aesthetik und der Physik nennen könnten, decken einander, ohne je dem Auge des Endlichen, auch dem Auge selbst des Serafs, in einander zu fallen. Ihren Unterschied, ihren Rang und ihr Verhältniß verkannte der Vater unserer neuesten Phylosophie, Spinoza; wie schon der Titel seines Buchs bezeugt. Indessen huldigte er doch dem Heiligen selbst durch diesen durch-

aus verkehrten Titel; da hingegen das servum pecus seiner Nachahmer schon an der Spitze ihrer Werke dem Heiligen Hohn sprechen.

* * *

Nur dem göttlichen Bewußtseyn (der Allwissenheit) des Schöpfers sind diese drei Sphären, die ich hier, um mich besser zu erklären, das Gebiet des Seyns und der Freiheit, das Gebiet des Scheins und der Kunst, und das Gebiet der Erscheinungen, der Natur, nennen will, eine Sphäre, seine Schöpfung nehmlich.

Uns Erschaffenen zerfällt diese aber, und dadurch Alles, was wir denken und fassen, in drei zwar zusammenhängende und nie zu trennende, aber auch stets zu unterscheidende und nie zu verwechselnde Bezirke, die sich zu einander verhalten, wie der Naturmechanismus zum organischen Leben, und das organische Leben zum denkenden, Gott anbetenden Wollen.

Alle drei müssen nicht nur vom eigentlichen Philosophen, sondern von einem jeden Lehrer oder Darsteller irgend einer Wissenschaft berücksichtiget werden, und zwar so, daß die Sphäre der Kunst, als die mittlere, gleichsam als die Brücke zwischen den übrigen beherziget werde. Durch diese Beherzigung zeichneten sich die griechischen Philosophen, besonders Plato, aus.

Fichte, diese Brücke verachtend, (sie für die schwere Artillerie seiner Widersprüche nicht ohne Grund zu schwach findend) versuchte über die schwellende Tiefe, die zwischen dem flachen Ufer der Natur und der hohen schroffen Felsenküste des Seyns liegt, in der Fähre des Ichs überzusetzen, scheiterte aber schlechthin an der Küste. Schelling, der mit an Bord in der Fähre war, vertrauend auf seine Schwimmfähigkeit im Absoluten, sprang

hinaus, und es glückte ihm in der That, gleich weit von beiden Ufern entfernt, absolut zu ertrinken. —

Der wunderbare Kant scheint die drei Sphären im gleichen Grade gekannt und verkannt zu haben. In seiner Kritik der Urtheilskraft fieng er an die verbindende Brücke in so fern richtig zu bauen, als er, nicht wie Mehrere seiner Vorgänger, und die Mehrsten seiner Nachfolger, dieselbe queer über vorwärts, und weder zur Rechten noch zur Linken dem Strome nach, entwarf. In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft aber riß er wieder nieder, was er in der ästhetischen aufgeführt — und die angefangene Brücke in ihren Trümmern lieferte nur, als letztes Resultat, subjektives, vom gegenseitigen Ufer angeschwemmtes Bauholz genug zu seiner Fähre.

* * *

Kant war in der That weiter vorgedrungen über die schwellende Tiefe zwischen der Welt der Erscheinungen und der Welt des Seyns und der Wesen, als vielleicht irgend ein Wahrheitsforscher seit Plato, als er im Begriff stand, von der Aesthetik zur Teleologie überzugehen und der praktischen Vernunft (die er übrigens die Praxis der Vernunft hätte nennen sollen) das Primat zuerkannte. Skeptischer aber in letzter Instanz als Hume selbst, schien er ein Vergnügen zu finden am Umreißen nicht bloß der Kartenhäuser schwedenborgischer Schwärmer, sondern auch am Einstürzen der schönen marmornen Vorhöfe griechischer Denker, und zuletzt sogar am Wiederzertrümmern der von ihm selbst mühsam erbauten granitenen Grundpfeiler.

Ganz im Widerspruch sodann mit seinem bisherigen kritischen Geschäft, trotz allen Resultaten seiner Untersuchungen, versuchte er in der Metaphysik der Natur,

oder metaphysischen Anfangsgründen der Naturlehre (heißt übernatürliche Deduktionen der Natur) das Sinnliche dem Uebersinnlichen, das Materielle dem Geistigen, das Empirische dem Reinen gleich zu setzen, indem er das freie Spiel der Urkraft in und mit und gegen die Mächte der sinnenfälligen Natur zur bloßen Mathematik herabwürdigte, und dadurch einen Unsinn in Deutschland zur Mode machte, dessen erträglichste Aeußerung noch das Novalische ist: „Mathematik ist das Leben der Götter.“

* * *

Der besonnene Newton hatte sich wohl gehütet, seine Mathesis zum Prinzip der Natur zu machen. Er fand zwar die ganze Natur mit Geometrie tingirt, voll Außenlinien und Umrissen (outlines), aber er sah diese Familienzüge (traits de famille) so wenig für den Ursprung der Familie selbst an, als die Buchstaben in seinen Schriften oder die Sylben in seinen Worten für den Ursprung seiner Gedanken. Er sah wohl ein, daß die Mathematik, weit entfernt, Sprache der Götter zu seyn, nicht einmal die höchste Sprache (wenn auch die geregelteste und allgemein verständlichste) der Menschen sey. Seine Attractions- und Repulsionsfäden waren und blieben ihm Leitfäden, um sich im Weltgebäude zu orientiren — nicht schöpferische Kräfte, das Weltgebäude zu erzeugen. Dem ihm unerforschlichen Erzeugenden in der Natur überließ er eine unendliche Sphäre zur Entfaltung seiner Allmacht, und von der Mathematik, die wohl kein Sterblicher so sehr verherrlichet hat wie er, drückt er sich, bescheiden stolz, selber so aus: „Gloriatur geometria, quod tam paucis principiis aliunde petitis tam multa praestet.“ Diese principia aliunde petita versichert nun Kant künftigen Newtonen in seinen meta-

physischen Anfangsgründen geliefert zu haben, und doch kommen in diesem quadrirten Cirkel einander aufhebender Sätze keine andern vor als solche, die, genau besehen, bloße Umschreibungen euklidischer Formeln sind. Das aliunde wird zwar immer angedeutet, aber nie gefunden; denn das bloße Wort Dynamik macht es nicht aus — zumal, da Kant (sonderbar genug) von seiner Dynamik behauptet, „sie setze die Phoronomie voraus"; was denn allerdings von einer zähl- und meßbaren, vermuthlich auch ponderablen Dynamik ganz richtig wäre.

Aber wenn Dynamik Phoronomie voraussetzt, (d. h. bewegende Kraft — Bewegung: activum — passivum) und wenn Phoronomie (laut Kant selbst p. 4) durchaus empirisch ist; so kommen wir ja so wenig durch seine Dynamik zu dem höhern aliunde Newton's, daß wir umgekehrt von seinem Petitum um eine Stufe tiefer in's Abgeleitete herabsteigen. Wirklich ist auch die Kantische Dynamik gröberer Natur als sogar seine Phoronomie. Denn in dieser letztern „wird von aller sonstigen sinnenfälligen Beschaffenheit abstrahirt" (p. 1); in der Dynamik hingegen wird das Meiste auf sehr handgreifliche Beschaffenheiten reducirt, Fühlbarkeit, z. B. Seiten, Vermehrung und Verringerung, Widerstand, Conflikt elastischer Körper — besondere bewegende Kraft — Stoß sogar (p. 34); denn wenn „zurücktreiben eines äußern Beweglichen, welches sich annähert" nicht Stoß ist (ibid.), so weiß ich gar nicht, was ich mir bei Stoß denken soll. Wahrlich, diese Kantische Dynamik ist nicht feiner als die von Lesage in seinem Lucrece Newtonien aufgestellte Mechanik.

* * *

So geht es aber, wenn man den Dualismus in uns selbst und außer uns, auf irgend eine Weise, subjektiv oder objektiv, kantisch-fichtisch oder spinozisch-schellingisch, in einen Unicismus umsetzen will. Der feinste Idealismus kann zum groben Realismus werden und umgekehrt — und es kommt nichts heraus am Ende als ein distillirter oder ein geronnener Widerspruch, ein dünnes oder dickes Non ens — je nach dem der philosophirende Weltverfasser selbst geistig mager oder fett ist. Denn, wenn ausgemacht ist, daß der Makrokosmus identisch mit dem Mikrokosmus und Beide mit Dem, was über Beiden ist, so muß sich allerdings das All, als eine bloße Reflexion des wahren Zero, des Ichs, in ein pures Nichts auflösen.

* * *

Vor diesem Abgrund der Abstraction kann so wenig bloße Religiösität der reinen Vernunft, als bloßer mathematischer Verstand den speculirenden Denker bewahren, wenn ihm religiöser Sinn in höchster Bedeutung — Besonnenheit — worin ästhetische Urtheilskraft mit teleologischer, Gott in der Zweckmäßigkeit bewundernd und die Zweckmäßigkeit um Gotteswillen liebend, zusammenfällt — durchaus fehlt, oder in seinem Denken nicht mitthätig ist.

Die Franzosen haben unter Anderm auch darum keine Philosophen erster Größe, weil sie keine Dichter erster Größe haben. Was einen Klopstock möglich macht, macht einen Leibnitz; was einen Milton, einen Baco; was einen Homer, einen Plato: schöner Sinn, religiöser Glaube, oder, wie ich es gerne möchte nennen dürfen: gewissenhafte Phantasie, das Vermögen unmittelbarer Anschauung des Schönen, Guten und Wahren, auf die Einheit der Drei gerichtet, auf Gott. — —

Als Sinn verbindet dieses Seelenvermögen der Kunst, der Freiheit und des Glaubens im Menschen Vernunft und Sinnlichkeit; als Verstand unterscheidet es zumal ihre Objekte in einer unendlichen Divergenz nach Oben und Unten, die gerade darum unendlich ist, weil die obere bis zu der unvorstellbaren Einheit der Einheiten, Gott, hinauf, und die untere bis zu der bloß vorstellbaren Materie = Null der Nullen, hinabreicht.

Aber freilich liefert auch diese freie Vermittlerin des Nothwendigen und Zufälligen, des Uebersinnlichen und Sinnlichen, nur glänzende Hirngespinnste, wenn sie isolirt bloß spielt und träumt; wenn sie die Augen ihres Janusgesichts muthwillig verschließt, in sich selbst hineinblinzelnd, statt sie offen zu halten in wissenschaftlicher Erfahrung, und gleichsam vorwärts das über der Mathematik Schwebende und rückwärts das unter der Mathematik Liegende zu betrachten. Nicht als Indifferenzpunkt zwischen den Polen der Vernunft und der Sinnlichkeit, des Denkens und Empfindens, kann die höhere Phantasie etwas in der Philosophie leisten; denn in diesem Indifferenzpunkt wäre sie selbst der Traum eines Traumes; sondern als Phantasie des Gewissens (das zugleich setzt und unterscheidet), als Vereinigung und Verknüpfung Beider, im Unterscheiden und Unterordnen ihrer Divergenzen, erfaßt sie als Principium cognoscendi, das Vereinen und Unterscheiden selbst, als solches, das Denken, in den Satz: **Ueber** dem Bewußtseyn ist **Gott**, und **unter** dem Bewußtseyn die **Materie**.

Paradoxa. An Pfaff. *)

Chaos (das Ungeregelte, rudis indigestaque moles) ist keine lächerliche, phantastische Vorstellung der Alten. Es ist eben so wirklich als Kosmos. Der Kosmos setzt ein Chaos voraus, wie jeder Gedanke eine Empfindung. Das Chaos ist in jedem Planeten, in jedem Thier, in jedem Kinde — wie in jedem bisherigen philosophischen System und in aller bisherigen gesammten Wissenschaft — in jedem Staate, wie in der Milchstraße vorhanden. Außer und unabhängig von der Vernunft, bloß sinnlich empfunden, bloß durch's Gefühl geglaubt, bloß mit dem Verstande begriffen, unerkannt und verkannt, ist Alles Chaos. Der Zeit nach fängt Alles chaotisch (durch Mischung, gährend, bewußtlos, liebetrunken, zeugend und empfangend) an. Dem Raume nach dauert das Chaos immer fort.

* * *

Licht ist das einzige Nichtchaotische, das einzige ursprünglich Kosmische, außer der denkenden Seele, die schicklich inneres Licht genannt werden kann. Das Licht ist das einzige unmittelbar Werdende in dem mittelbar gewordenen Weltall.

* * *

*) Der bekannte Physiker, Professor in Kiel.

Das Chaos ist mechanisch, atomistisch.

* * *

Das Licht ist mathematisch — dynamisch: Brücke zwischen dem Mechanischen und Dynamischen.

* * *

Die Naturlehre (Astronomie, Physik, Chemie) ist durch ihr zweifaches Organ, Auge und Hand, gezwungen, sich unaufhörlich zwischen den beiden Polen des sichtbaren und tastbaren Seyns arithmetisch und geometrisch zu bewegen. Dynamische Astronomie, dynamische Physik und dynamische Chemie wären daher Urwissenschaften, d. h. sich selbst widersprechende Erkenntniß. Sie stehen alle zwar unter einer Dynamik, ohne welche keine Erkenntniß, so wenig als ohne Urkraft eine Natur wäre. Diese Dynamik ist aber weder astronomisch, noch physisch, noch chemisch; sondern logisch. Sie gehört dem Seyn, nicht der Erscheinung, — dem Hervorbringenden, nicht dem Hervorgebrachten, — dem „Werde!“ nicht dem Werden an.

* * *

Jede Naturkraft offenbart sich dem Auge und den übrigen Sinnen, und durch dieselben dem Verstande mechanisch; auch schon darum, weil mehrere sich offenbaren. Wo Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit ist, da ist keine reine Dynamis. Die Allnaturkraft (natura naturans) ist aber keine Kraft der Natur, sondern die Kraft Gottes, die sich nur im Vernunftvermögen des seligen Geistes abspiegelt.

* * *

Was der Physiker, als solcher, der Naturkundige, einzig entdecken und erforschen kann, ist nur die natura naturata, die verschiedenen Naturwirkungen in ihrem Zusammenhang, unter der ihm verborgenen, durch Messen, Zählen, Wägen, Scheiden, Mischen und Zusammensetzen, Polarisiren und Indifferenziren unzugänglichen Urkraft. Diese mißt, zählt, wägt u. s. w. — wird aber nicht gemessen, gezählt und gewogen. Sie ist in dem Naturforscher (in seinem Geiste abgespiegelt) nicht in der Natur, die er erforscht. Newtons vacuum war nur im Newtonischen System, reines vacuum in Newton's Geist reiner Gedanke. So ist die vis inertiæ der erforschlichen Natur ein bloßer Schatten der wahren vis actionis der unerforschlichen.

* * *

Soll denn die Chemie, z. B. mechanisch, d. h. atomistisch verfahren und nicht dynamisch? Allerdings! Sie soll mathematisch-mechanisch verfahren, denn sie kann nicht anders. Ich frage jeden ehrlichen Chemiker, ob er je anders operirt hat, ob er sich einen Begriff davon machen kann, was es heißt, dynamische Prozesse anzustellen und das Dynamische darin zu beobachten. Hört er auf zu zählen, zu messen und zu wägen, so weiß er nicht mehr, was er thut — er speculirt ohne zu operiren — und es kommt nichts heraus. Nimmt er bei seinen Operationen an, es gebe keine Grundstoffe, keine physischen Atome, er könne nie zu einer letzten Scheidung, nie zum physisch-Einfachen der Körper gelangen — warum operirt er denn, warum stellt er künstliche Processe an, warum experimentirt er? Sein ganzes Dichten und Trachten setzt das voraus, was er sucht, Ur-Körpertheile oder Körper-Urtheile. Er will zum Un-

trennbaren und Unmischbaren gelangen, weil er voraussetzt, daß so was in dem Zusammengesetzten und Gemischten, erscheinen müsse; — sein ganzes Bestreben ist, daß es ihm deutlich erscheine. Mit dem eigentlichen Seyn, dem Nichterscheinenden giebt sich keiner bei Sinnen sich befindender Physiker ab; er metaphysicirt ja nicht, er physicirt. Die Frage, ob es in letzter Instanz, jenseits der Erscheinung, Grundstoffe, Urkörpertheile, Atome, gebe oder nicht, geht ihn als Physiker und Chemiker, der nur mit der Erscheinung zu thun hat, nichts an. Er weiß wohl, daß man durch Augenbeobachtungen und Handgriffe darauf nicht antworten kann — wenigstens soll er es wissen. Ich habe nichts dagegen, daß er, als Denker überhaupt, ein Seyn über dem Daseyn, ein Wesen über der Erscheinung, eine Urkraft über den Erzmächten der Natur annimmt — ich habe nichts dagegen, daß er philosophischer Dynamist sey — desto besser, wenn er nur recht weiß, warum — aber Mechanist oder Organist in der Physik und Atomist in der Chemie muß er als Constructor seiner besondern Wissenschaft seyn, oder er hebt sie in ihrer Eigenthümlichkeit auf.

Was die Chemie betrifft, wäre es vollends widersinnig von ihr, der Künstlerin, Aufdeckung und Erklärung der Naturkräfte, Dynamik, zu verlangen. Gesetzt der Physiker sey befugt, als solcher, gewisse Phänomene der Natur als übermechanisch, rein dynamisch zu erklären; wie kann der naturzerstörende Chemiker jemals auch nur auf solche Wirkungen stoßen? Sogar das Organische zerstört er ja durch seine künstlichen Operationen. Lebendiges läßt sich nicht anatomiren. Lebenskraft, reine Kräfte überhaupt lassen sich durch keine Reagentien ausscheiden. Wie wenn die durch die Scheidekunst dargestellten Einzelnstoffe nichts als zertrümmerte Grundstoffe wären? Ja nicht einmal das — nur zertrümmerte Resi=

duen der organischen Stoffe? Sind die Resultate der Operationen des Chemikers an den Naturdingen Produkte der wirklichen Natur, oder sind sie nicht vielmehr Edukte seiner Naturverkünstelungen? Sind die einzelnen Stoffe, die er herausbringt, ächte Kinder der Naturkräfte? Oder sind sie nicht vielmehr gleichsam Mißgeburten seiner Willkühr? — Höchstens Bastarde einer unehlichen Vermischung des Natürlichen und Künstlichen? Und hat er nicht öfter, vielleicht immer, diese Aborten durch seinen voreiligen Kaiserschnitt selber zerschnitten? Was verbürgt ihm, daß die Naturerscheinung, an deren Entbindung er sich wagt, für die Geburt reif war? Weiß er, was im Mutterleibe der Physis Embryo, Fötus oder Kind ist? Laßt es Embryo seyn — auch im Embryo liegt das ganze Kind. Ich will es gelten lassen; aber die Gestalt dieses Embryo? Was und wie viel an dieser gehört der in Rücksicht auf das Ganze bildenden Natur, und was und wie viel seiner nur in Rücksicht auf das Einzelne bildenden Kunst? Was der natürlichen Mischung und was dem chemischen Prozeß? — Da liegt eine steinerne Sphinx! Zugestanden. Aber lag sie im Felsblock, bevor dieser gemeißelt worden? Alle chemischen Producte oder richtiger Educte, sind artefacta. Sie beweisen freilich für das Dynamische; aber nicht sowohl für das Dynamische in der Natur, als für das Dynamische in dem Künstler.

* * *

Es giebt in der sinnenfälligen Natur nichts Dynamisches; denn das Dynamische ist nicht sinnenfällig. Das Höchste und Letzte, worauf wir in der Natur stoßen, ist das Organische. Aber selbst im Organischen ist das eigentlich Dynamische nicht — nur im Organisirenden.

* * *

Der Physiker, namentlich der Astronom, kann zwar nicht wie der Chemiker experimentiren; er stellt nicht Prozesse an, sondern sieht lauter Prozessen zu. Aber was gehört nun im Naturphänomen, das er beobachtet, den von ihm in Rechnung gebrachten Kräften, und was der nicht zu berechnenden Macht des Kosmos? Kann er alle kosmischen Einflüsse beobachten? wie darf er sagen: „Dies bewegt sich?" —

* * *

Ist nicht jede Kraft organisirend? Giebt es verschiedene Kräfte? Nur Grade der einen Kraft — Ausströmungen der Urkraft.

* * *

Man sollte nicht sagen, organische Kräfte; denn es giebt nur organische Vermögen. Noch weniger, mechanische Kräfte, denn es sind nicht einmal Vermögen, sondern Gewichte.

* * *

Es ist ein Unglück, daß die Philosophie nicht von jeher sorgfältiger in der Wahl ihrer Hauptwörter gewesen. Ein Unglück insbesondere für die physischen Wissenschaften und ihre Theorien ist, daß man sich nie darüber recht verständiget hat, was man eigentlich unter Kraft versteht.

* * *

Es scheint in dem allgemeinen Sprachgebrauch, mithin in der denselben bestimmenden und regulirenden allgemeinen Vernunft zu liegen: dem Freien, Uebersinnlichen, Unsichtbaren — dem Geistigen — Kraft zuzuschreiben; — — dem Abhängigen, Sinnlichen, Fühl-

baren — dem Körperlichen hingegen — Gewicht oder Macht beizulegen.

* * *

Unabhängig von den Subjekten, denen das Prädicat beigelegt wird, unterordnet schon die Sprache die Macht der Kraft. Macht hat etwas Zusammengesetztes, stumpf-abwehrendes; Kraft etwas Einfaches, scharf eindringendes: — Macht des Heeres, Kraft des Führers, — Macht der Gewohnheit, Kraft des Entschlusses; — ein mächtiger Fürst, ein kräftiger Mann.

* * *

Urkraft hat sich in der deutschen Sprache Bürgerrecht erworben. Würde wohl Urmacht es erwerben? Ich hoffe nie. Erz-Macht dürfte eher geduldet werden; denn ein Erz-Herzog läßt sich hören, ein Ur-Herzog aber nicht. Die Erz-Väter, nach Adam, dem Urvater.

* * *

Macht läßt sich theilen, trennen, auflösen; Kraft aber nicht. Man sagt zersplitterte, zertrümmerte Macht. Wer würde zersplitterte, zertrümmerte Kraft sagen?

Am besten kann man den Unterschied in der Sprache zwischen Kraft und Macht in der Anwendung dieser Wörter auf schneidend entgegengesetzte Begriffe wahrnehmen: Lebenskraft — Todesmacht. Die Kraft des Lichts — die Macht der Finsterniß.

Er sprach das kräftige Wort mit mächtiger Stimme.

* * *

Ich möchte demnach fast überall, wo von Naturkräften die Rede ist, lieber Naturmächte sagen.

* * *

Nicht zu Kräften an sich gelangt der Naturforscher, nur zu Kraftäußerungen. Eine Kraftäußerung ist aber eine Erscheinung. Der kleinste Organismus ist eben so sehr eine Erscheinung der Urkraft, als das Weltall. Die Erscheinung kann klein oder groß seyn; die Urkraft ist über alles Maaß und Gewicht erhaben — dieselbe, gleich groß im Atom und im Weltall. Darum kann die Betrachtung eines Thautropfens eben so kräftig (oft kräftiger, aus leicht auszuspürenden Gründen) auf unsere Seele wirken, als die Betrachtung des gestirnten Himmels. Das Heer der Sonnen offenbart sich nehmlich dem Astronomen mehr als eine unendlich zusammengesetzte Macht, als ein Mechanismus, während der einzelne Tropfen uns der unsichtbaren Dynamis näher bringt. Dieß dürfte ein Grund seyn, warum unter den teleskopischen Physikern häufig Materialisten, Fatalisten und selbst Atheisten vorgekommen sind; während es unter den mikroskopischen Naturforschern viele religiöse Denker gegeben hat.

* * *

Aus einem ähnlichen Grunde sind leicht edlere Chemiker durch eine dynamische Ansicht von der Natur zum Mysticismus geführt worden. Die Neigung, sich in dem Naturstudium vorzugsweise mit dem Kleinsten und Unscheinbarsten zu beschäftigen, um nach dem Innersten und Anfänglichen in den Erscheinungen zu forschen, setzt schon eine vorzügliche philosophische Anlage voraus, eine Richtung auf das Uebernatürliche.

* * *

Wer aber in der Kunst (und Chemie ist Kunst) etwas leisten will, der habe nicht bloß das Ideal vor Augen,

sondern hefte den Blick auf die rohe Materie und versäume die Handgriffe nicht.

* * *

Die Dynamiker in der Naturforschung, die Naturphilosophen, werden zwar in der Welt der Erscheinungen überall auf typische und symbolische Bestätigungen ihrer Ideen stoßen und ihr System bereichern; ich zweifle aber sehr, daß sie die Naturwissenschaft selbst weiter bringen werden.

Naturphilosophische Fragen. An Pfaff.

Würde ein Sinn mehr, oder, wie Lichtenberg meint, noch ein Paar mehr vom Schöpfer an uns angebrachte Klappen, nicht Alle, die wir schon haben, uns überflüssig machen? Ein Glaubenssinn z. B. — von einem Sinne des Wissens nicht einmal zu reden. Ein Paar solche Klappen mehr würde ich die Klappen eines ganz reinen Herzens nennen. — Ist es aber vielleicht an uns, uns selber einen solchen Sinn mehr zu verschaffen. Müssen wir nicht wenigstens vorher die Stelle präpariren, wo er angebracht werden sollte?

* * *

Lichtenberg behauptet zwar, daß die Aerzte, wenn das ganze Menschengeschlecht blind geboren wäre, die Jahreszeiten für epidemische Wechselfieber erklären würden. Aber trotz diesem unbedeutenden Irrthum, würde nicht die Arzneikunst sowohl als die Chirurgie bei einer solchen totalen Blindheit beträchtlich gewinnen? Am Ende sind doch wohl die einzigen unter allen heilenden Künstlern die, streng genommen, zu sehen brauchen — die Oculisten.

* * *

Die von Dr. Brandis in seiner Schrift „Ueber die Lebenskraft" (Hannover 1795) angenommene, selbst über der Anziehung stehende Lebenskraft ist ein großer

Schritt weiter in der Physik, wenn auch nicht in der Heilkunde. Aber ist diese Kraft, und zwar in dieser hohen Bedeutung nicht schon von Keppler angenommen worden? Ist sie nicht in letzter Instanz dieselbe, wie die Bewegungskraft? Und in diesem Falle, wie verhält sich die Gravitation zur Lebenskraft? Ist sie bloße Hemmung und Schranke derselben? Oder die Rückkehr des Lebens zum Centrum; wie das Blut in unserm lebendigen Körper bei jedem Pulsschlag vom Herzen aus und zum Herzen zurückströmt?

* * *

Da das Licht des nächsten Fixsterns wenigstens 3 Jahre, das Licht des äußersten, bisher wahrgenommenen (nach Herschel) wenigstens $1^1/_2$ Millionen Jahre gebraucht, um zu uns zu gelangen, ist nicht (unser kleines Sonnensystem ausgenommen) in dem Augenblick, da ich dieses um Mitternacht bei offenem Fenster, wodurch ich einen beträchtlichen Theil der Milchstraße erblicke, schreibe, die ganze Milchstraße und Alles darüber, mit einem Wort die ganze Welt schon längst untergegangen und nicht mehr da? Keine Mathematik wenigstens wird mir das Gegentheil verbürgen können. Denn warum sollten alle Theile des Weltalls im gleichen Momente untergehen? Und wäre ihr Untergang successiv, könnte nicht der Fortschritt der Zerstörung von einem Theil auf den andern langsamer seyn als das Licht?

* * *

Sollte die Erfindung von Telakusten nicht möglich seyn? Man hat zwar Hörrohre, aber diese entsprechen mehr den Brillen, als den eigentlichen Sehrohren. Weder Teleskope noch Mikroskope sind bis dato für's

Ohr erfunden. Der Schall hat indeß mit dem Lichte manches gemein, z. B. Reflexion und Refraction. Und giebt es nicht Schallwellen wie Lichtwellen? — Man darf nicht verzweifeln, einmal die Inschriften auf den Persepolisruinen des Mondes durch Hülfe eines Sehrohrs zu lesen; — sollte man nicht auch hoffen dürfen, durch Hülfe eines Hörrohrs einst, was darüber im Monde gesprochen wird, hören zu können? —

* * *

Frigus non est privatio caloris. Das ist leicht gesagt, aber hat es auch nur einen Sinn? — Nehmen wir einmal an, die Kälte habe ein positives Prinzip in sich, ein Kälteprinzip, was folgt? Erstlich, daß die Wärme auch ein positives Prinzip habe, und also daß der Thesis eine andere gegenüberstehe, die so lautet: Calor non est privatio frigoris. Hierdurch aber erfahren wir nur, was wir lange schon wußten, daß Kälte nicht Wärme und Wärme nicht Kälte sey — und was beide nicht sind. Die Frage ist aber doch wohl nach dem, was sie sind. Obscuritas non est privatio lucis — ægritudo non est privatio valetudinis — mors non est privatio vitæ — malum non est privatio boni — dergleichen Sätze hasse ich, weil sie gar nichts sagen, wenn nicht gar etwas durchaus falsches. Sie setzen alle eine Nebenordnung der Dinge, statt einer Unterordnung derselben, in der Natur, und trennen anstatt zu unterscheiden.

Wenn zu dem unläugbaren Satz: frigus non est calor, hinzugefügt wird: frigus non est privatio caloris; so wird frigus außer alle Beziehung zu calor gesetzt, und jedes von beiden absolut für sich gesetzt. Es gäbe mithin weder Grade der Wärme, noch Grade der Kälte. Beide sind aber Erscheinungen und für unsern Organismus Empfindungen, die gerade ihrer Grade wegen sich

nicht widersprechen; sie müssen daher nothwendig in irgend einem Zusammenhang gedacht werden. Sind sie aber im Zusammenhang, so muß nothwendig eine Unterordnung ihrer Begriffe Statt finden; denn was nur nebeneinander und außereinander besteht, hängt nicht zusammen. Wo Zusammenhang ist, ist Ordnung, und wo Ordnung ist, ist Prinzip der Ordnung, offenbar oder verborgen; also Unterordnung. Mit andern Worten: von zween mit einander nothwendig zusammenhängenden, weil sich auf einander beziehenden Begriffen, ist der eine nothwendig ein potior. Denominatio debet fieri a potiori — deductio eben so. Sollte man also nicht wohl thun, bei allen scheinbaren Wechselbegriffen den potior für's erste aufzusuchen, oder wo dieses nicht (wie bei Wärme und Kälte) sich unmittelbar thun läßt, wenigstens suchen dahinter zu kommen, welcher von beiden im nächsten Zusammenhang mit anerkannten potioribus stehe? Steht nun nicht z. B. W ä r m e in näherm Zusammenhang mit L i c h t, mit G e s u n d h e i t und mit L e b e n, als Kälte?

Wem würde aber einfallen, der Dunkelheit den gleichen Rang wie der Helle, der Krankheit den gleichen Rang wie der Gesundheit, dem Tode den gleichen Rang wie dem Leben einzuräumen? Nur einem Blindsehenden, einem gesunden Kranken, einem Lebendigtodten! Was das aber für Philosophen und Physiker sind, wissen wir: Indifferentisten und Polaristen. Ihre Rede ist nicht Ja, Ja! und Nein, Nein! sondern Ja — nein und Nein — ja. Ihnen ist frigus ein umgekehrter calor und calor ein umgekehrtes frigus; — wie Gott ihnen eine verkehrte Welt und die Welt ein verkehrter Gott ist. Unorganische Stoffe sind ihnen daher eben so theuer wie moralische Grundsätze, und der Chylus oder die Sünde eben so heilig, wie das Licht oder die Tugend. Hat

sogar Einer von ihnen neulich behauptet, die dümmsten Geschöpfe ähneln am meisten dem Schöpfer!

Sollte man in ihrer Sprache diese Weltweisheit nicht mit Recht (und doch ohne Beleidigung, da die entgegengesetzten Pole einander anziehen) umgekehrten Verstand, Widersinn und Gegenvernunft nennen können? Sie verführen mich beinahe zum Glauben, daß amentia, dementia und wenn man so sagen kann, vementia, nicht bloße privationes mentis seyen.

* * *

Mir ist bis weiter unbegreiflich, daß kein noch so vollkommener Brennspiegel die Mondstrahlen zum Anzünden sammeln könne. Und zwar darum unbegreiflich, weil die Euler'sche Theorie mich übrigens mehr befriedigt, als die Newton'sche. Letztere und Herschels erklären freilich das Phänomen. Aber wie erklären sie hingegen die vermehrte Hitze zwischen Bergwänden? Ist die Felsnatur des Mondes so unendlich verschieden von der Erde, daß sie nur Wärmestrahlen absorbirt und die eigentlichen Lichtstrahlen reflectirt, angenommen einmal, daß die Sonne beide entsende, (was ich, in parenthesi, nicht glaube)? Die Sonne ist, nach meiner Theorie, weder Prinzip des Lichts, noch der Wärme, noch des Lebens, sondern höchstens Prinzip der irdischen Modifikationen der Bewegung. Daß die Sonne causa efficiens sey der Planetenumrollungen, und diese wieder Coefficienten der übrigen Bewegungen, inwiefern diese bloß mechanisch sind, scheint mir wahrscheinlich; aber daß die Sonne causa efficiens des Lichts und der Wärme sey, kann ich nicht glauben; denn sie erhält selbst ihr Licht und vermuthlich auch ihre Wärme von dem Aether, der auch die Planeten umgiebt. Causa coefficiens kann sie aller-

dings des Allen sein, und zwar durch ihren eigenen Umschwung, der vielleicht stark genug ist, den Aether des ganzen Systems zu modifiziren. Auf jeden Fall aber scheinen auch Mondlichtstrahlen erwärmen zu müssen. Vielleicht thun sie es auch, nur in einem für uns bisher unempfindlichen Grade. An der Localfarbe des Mondes kann der Mangel an zurückgestrahlter Wärme nicht liegen; denn allerleigefärbte Felsenwände werfen diese zurück. Freilich kommt hier die Entfernung und das freie Spiel des Aethers zwischen uns und dem Monde, einerseits, die Nähe und die eingeengte Luft, anderseits, in Betrachtung. Aber es ist auch nicht die Rede von dem Minder, sondern von dem Gar Nichts der Mondscheinwärme.

* * *

Daß dem großen Gesetz der Gravitation oder der Schwere, im geraden Verhältniß der Massen und umgekehrten des Quadrats der Entfernungen, jeder Körper, der sich im Raum unsers Sonnensystems bewegt, unwandelbar unterworfen sey — daß alle scheinbaren Störungen und Anomalien, alle Nutationen und Oscillationen, die wir bemerken, dasselbe dem Nachrechnenden nur bestätigen, — darüber ist unter Astronomen wenigstens heute nur eine Stimme. Auch scheint jetzt ziemlich allgemein angenommen, daß dieses Keppler-Newton'sche Gesetz eine Kraft voraussetze, die der Materie ursprünglich angehört. Ich zweifle nicht daran — und mir ist Materie und Schwere, oder Materie mit Attraction und Repulsion, gleich zu setzen. Aber, so groß und allgemein dieses Gesetz, ist es dennoch ein untergeordnetes, und muß durchaus, wenn es begriffen werden soll, unter einem höhern stehen. Dieses höhere Gesetz kennen wir nun zwar nicht, aber seine gehorchende

Kraft ist uns in der Centrifugalkraft, oder in der Bestrebung jedes Körpers nach der Tangente seiner Bahn, geoffenbart, und diese Kraft kann der Materie nicht ursprünglich angehören. Denn gehörte sie der Materie ursprünglich an, so würde sie, wie die Schwere, jeder Materie und jedem Körper auf gleiche Weise zukommen, mithin zu berechnen seyn. Das ist sie nun nicht in allen Fällen. Sie scheint aber, weit entfernt der Materie zu gehören, mit demjenigen verwandt zu seyn, was die Materie bewegt, mit dem Willen, und offenbart sich darum auch anders in jedem einzelnen Fall, gleichsam als wäre sie eine freie Kraft. Auch lassen sich ihre Aeußerungen so wenig als die freien Handlungen auf zu berechnende Verhältnisse bringen. Kurz: Alles an dieser Kraft scheint eben so willkürlich, wie Alles an jener unwillkürlich erscheint. Die Richtung und Geschwindigkeit des Wurfs, wodurch die Materie im Weltraum dem Gesetze der Schwere so und nicht anders unterworfen wird, ist uns a priori völlig unbekannt, und beide müssen besonders gegeben seyn, um eine Berechnung über die Bewegung auch nur anfangen zu können. Zu diesen übermenschlichen Datis gehört die Gravitation nur als conditio sine qua non, nicht als causa ultima oder Prinzip.

Daß Stoß und Anziehung zwei Arten einer Gattung sind, ist einleuchtend. Diese Gattung ist Gravitation, welche eine Impulsion und eine Repulsion in sich schließt. Aber die Gravitation selbst ist wieder eine Untergattung, weil sich auch eine nicht gravitirende Bewegung denken läßt; die Initialbewegung und Tangentialrichtung. Diese wird vom Stoß und vom Zug, vom Impuls und Repuls immer vorausgesetzt. Ursprüngliche Bewegung, oder Ursprung der Bewegung ist also die Gränze. Kräfte können uns nur durch Bewegungen anschaulich werden,

und Bewegungen können nur durch Kräfte begriffen werden; ursprüngliche Bewegung ist also Bild oder Folge einer ursprünglichen Kraft. Da diese allein den Grund aller, auch der zusammengesetzten Kräfte enthalten muß, unsere Lebenskraft mithin selber aus ihr entspringt, ist sie schlechthin unbegreiflich und unerklärbar. Sie muß aber eben so nothwendig angenommen werden, als verborgen bleiben, wenn wir etwas wissenschaftlich erklären wollen. Diese Urkraft ist nicht der Natur, denn gehörte sie der Natur an, so würde es keine besondere Kräfte noch besondere Bewegungen in der Natur geben. Daß die Natur sich selbst bewege, ist ein Widerspruch, da sie sich in allen, auch einander entgegengesetzten Richtungen bewegt. Die einzige Initialbewegung, die wir im Einzelnen in der Natur wahrnehmen, ist der menschliche Wille. Aber selbst dieser setzt eine höhere Kraft, die Denkkraft, voraus. Und auch diese kann die letzte und höchste nicht sein, wenigstens die manigfaltig modifizirte und beschränkte menschliche Willens- und Denkkraft nicht. Eine Urdenkkraft und ein Urwille ist es also, worunter alle lebendigen Kräfte und Bewegungen der Natur sich in zahllosen Wesen offenbaren, und diesen Urwillen verehren wir unter dem Namen: Schöpfer.

Sollte man nicht die drei Wissenschaften, Physik, Mathematik und Philosophie, auch die Wissenschaften des Was, des Wie und des Warum nennen können? Wird nicht wenigstens durch diese Ansicht ihr Verhältniß zu einander ziemlich klar angegeben? Bedingung, Grund und Prinzip, Sache, Verhältniß

und Ursache, — dürften diese drei Begriffe nicht jenen, gerade in dieser Folge, entsprechen?

Nun behaupte ich, daß man nur durch Kunde mehrerer Sachen, Bedingungen und Data zu einer Kenntniß ihrer Verhältnisse, Gründe und Gesetze — und nur durch die Kunde wiederum aller dieser zu einer Einsicht in die höchste Ursache, den letzten Endzweck und das oberste Prinzip gelangen kann. Versteht sich auf dem Wege des Lernens und Wissens; denn vom Wege der Begeisterung, der Inspiration, des Phantasirens und des Glaubens ist hier nicht die Rede. Sollte man also nicht zweckmäßiger damit anfangen, sich einen Vorrath von Was (Realien) zu verschaffen, bevor man sich mit dem Wie (den Formalien) abgäbe, und suchen, mit beiden etwas vertraut zu werden und in's Reine zu kommen, bevor man sich an das Warum (der Idealien) wagte?

Sollte z. B. Euler es nicht als Physiker darin versehen haben, daß er die Aufeinanderfolge des Wie auf das Was umgekehrt, und das Was aus dem Wie erklärt, das ohne Was eine eingebildete Form, höchstens die Spur einer Form, eine bloße Form ist? Eulers Theorie vom Licht ist freilich philosophischer als Newton's, weil sie logischer und mathematischer ist; aber ist sie eben so real als Newtvon's? Sie erklärt sehr gut ein bloß gedachtes Licht; aber erklärt sie auch, bis zur völligen Befriedigung, ein gesehenes Licht? Sie erklärt im Grunde nur ein mathematisches, nicht ein physisches, d. h. ein nicht leuchtendes Licht. Ich will indessen hiermit die Euler'sche Theorie so wenig ganz verwerfen, als die Newton'sche unbedingt angenommen haben. Ich nehme bis weiter beide — jede als Ergänzung der andern — an, um mir die Phänomene des Lichts zu erklären. Die Newtonische Akustik kenne ich

nicht; ich möchte wissen, ob sie der Euler'schen die Stange halte? Eine Verwandtschaft haben ohne Zweifel unsere Sinne mit einander. Was gehört wird, was gesehen wird, was gerochen wird, kann mithin nicht ganz heterogen seyn. Frägt doch Lichtenberg selbst, ob Gerüche nicht in Hohlspiegeln concentrirt werden könnten? Wenn ein Blinder bei'm ersten Sehen das Bild im Spiegel zwischen dem Spiegel und sich, ganz nahe vor den Augen, vernehmen würde; dieß würde sehr für Newton und sehr gegen Euler beweisen. Denn allerdings ist der Umstand, daß der im Spiegel gesehene Gegenstand hinter demselben zu stehen scheint, nach Newton's Theorie nicht zu begreifen. Nun weiß ich zwar, daß plötzlich sehendgewordene Blinde die Gegenstände gleichsam auf ihrem Gesichte fühlen; aber ob sie auch gespiegelte Gegenstände so fühlen, weiß ich nicht.

* * *

Lichtenberg hat irgendwo gefragt: „Entsteht etwa das Licht auf unserer Erde?" Ich frage aber noch weiter: „Entstehet nicht das Licht erst in unserm Auge?" — wie der Schall in unserm Ohr, wie der Geruch in unserer Nase, wie der Geschmack auf unserm Gaumen, u. s. w. Dann würde aber Euler nicht weit vom wahren Punkte seyn, wenn er die Ursache der Helle in der bloßen Bewegung des Mediums findet. Ich glaube aber, daß unser Auge Licht schon voraussetzt, und daß das Licht gleichsam unser Auge setzt. Denn sonst verlieren wir uns wieder in die Subjektivitätsphilosophie und die ganze Physik wenigstens geht zum Teufel. Ich meine, man könnte so auf diese künstliche Frage antworten: Licht entsteht allerdings auf unserer Erde und in unserm Auge; aber nicht das Licht. —

Ich hoffe, Lichtenberg wenigstens würde mich verstanden haben.

* * *

Lichtenbergs Anmerkung (Verm. Schriften, 9. Bd., S. 183): „Es ist wohl ausgemacht, daß ein Körper, der ruht, immer ruhen wird; aber es ist nicht so deutlich, daß ein Körper, der sich einmal bewegt, sich immerfort bewegen wird; zumal, wenn man annimmt, daß der Materie die Bewegung nicht eigen sey," — begreife ich nicht. „Es ist in der Welt so" (sagt er), „aber ist dieses nothwendig?" —

Nothwendig ist es gewiß; aber ob es in der Welt so sey, weiß ich eben nicht mit der nehmlichen Gewißheit. Der Satz, bei welchem der bisweilen zu scharfsinnige Mann stehen bleibt, ist ja kein anderer als der der vollkommenen Gleichgültigkeit der Materie gegen Bewegung und Ruhe. Daß die Action der Reaction gleich sein müsse, giebt er ja an hundert Orten zu, es scheint sogar einer seiner Lieblingsaxiome zu seyn. Was sagt aber jener Satz wohl Anderes? Oder eine Bewegung eines Körpers läßt sich mit eben der Kraft hemmen, womit sie gegeben wird? — Wenn mir doch hier etwas unbegreiflich seyn sollte, würde ich mich eher wundern, wie eine Kugel ohne weiters immer ruhen, als einmal in Bewegung immer rollen könne. Das Eine ist aber durchaus, wie das Andere, wenn man den Satz der Inertie recht versteht; denn die Kugel ruht nur so lange sie nichts in Bewegung setzt, und die bewegte rollt auch nur so lange nichts sie hemmt. Der Materie kommt Ruhe und Bewegung gleich zu; aber weder ursprüngliches Ruhen noch ursprüngliches Bewegen. Körper vollends ruhen und bewegen sich, (oder richtiger, denn hier liegt wohl der Grund des Mißverständnisses) wer-

den in Ruhe oder in Bewegung gebracht und erhalten lediglich relativ. Eine absolute Ruhe und eine absolute Bewegung ist, wie Alles Absolute, in der materiellen Welt gar nicht vorhanden. Absolut aber müßte eine Bewegung seyn, die von selbst aufhören könnte; denn eine solche müßte auch von selbst anfangen können.

* * *

Besser gefällt mir ein anderes Paradoxon Lichtenbergs (an derselben Seite), wo er im nächsten Paragraphen sagt: „Ob Undurchdringlichkeit mit unter die allgemeinen Eigenschaften der Körper gehöre, getraue ich mir nicht zu entscheiden.“ Denn dieses ist eines meiner Lieblingsparadoxen. Auf der andern Seite sehe ich ein, daß wenn ich nicht den allgemein angenommenen Satz hierüber annehme, die ganze Physik zum Teufel gehen muß. Denn mit bloß durchdringlichen Körpern wüßte ich nicht, wie man es anfangen sollte, eine Naturlehre herauszubringen. Ich weiß mir in dieser Verlegenheit nicht anders zu helfen, als durch eine gewisse Milderung des Un im Worte undurchdringlich, gleich derjenigen, die ich dem Un in undurchsichtig, unsichtbar, unähnlich, und beinahe allen Un in den negativen physischen Epitheten gebe, wovon ich mir zu sagen pflege: es ist eben nicht so strenge gemeint. So wird zum Beispiel oft undurchsichtig genannt, wo ein Saunderson vielleicht sogar durchgefühlt haben würde, oder was nur gar zu trocken, oder was nur gar zu feucht, oder was nur gar zu dick, oder was nur gar zu entfernt wäre. Unsichtbar nennt man häufig, was sogar ein Vogel, oder eine Katze, oder ein bewaffnetes Professorauge sieht. Unähnlich vollends finden 9999 solche Dinge, die der 10,000te (Lichtenberg z. B.) äußerstähnlich

findet: Staub in seinem Laboratorium und den gestirnten Himmel, z. B. Mit der Undurchdringlichkeit der Körper möchte es wohl dieselbe milde, nachgiebige, sich fügende Beschaffenheit haben. Wenn von sehr grobem Sturm und Drang die Rede ist, glaube ich sie schlechthin, auch dem gewaltigsten Drang unserer dynamischen Naturphilosophen, undurchdringlich. Wenn aber von Licht, Leben und mancherlei sogar materiellen Kräften die Rede ist, glaube ich so durchdringlich, daß sogar eine gewisse feine Eisenkraft durch die allerverschlossensten sich den Weg bahnen kann. Was die Materie selbst endlich in letzter Instanz betrifft, da glaube ich, es verhält sich mit ihrer Undurchdringlichkeit, wie mit ihrer Inertie. Sie besteht nehmlich unter anderm auch darin, daß sie sich äußerst leicht durchdringen läßt. Daß ihr Undurchdringlichkeit zukomme, daran zweifle ich nicht; nur daß man ihr Durchdringlichkeit in eben dem Grade zuschreiben müsse, behaupte ich. Absolute Undurchdringlichkeit ist ein Widerspruch, so gut wie absolute Bewegung oder absolute Ruhe.

Da man nun nach diesem Allen bei'm Bestimmen den Grundeigenschaften der Körper ebenso gut die Durchdringlichkeit als die Undurchdringlichkeit, in metaphysischer Rücksicht, hätte anführen können, so ist die Frage: warum man lieber die letztere als Grundmerkmal gewählt hat? Ich antworte: um eine Grundlage der Physik zu haben. Und da hat man sehr wohl daran gethan, und thut sehr wohl daran, auf dieser Grundlage fortzuarbeiten, um nicht in der Luft, oder sogar im Aether, zu experimentiren. So freue ich mich, daß Kant die Materie wenigstens das Bewegliche im Raume definirt hat, lieber als das Ruhende im Raume. Denn gewiß ist, daß das Ruhende im Raume ebenso gut Materie ist, als das Bewegliche. Aber die beweglichen Punkte

der Körper liegen unsern Sinnen viel näher, als ihre unbeweglichen Pole; und ebenso die Undurchdringlichkeit der Schaale derselben näher, als die Durchdringlichkeit der Dotter. Man thut immer am besten mit dem Vernehmlichen anzufangen, wenn man es zu etwas Vernünftigem bringen will.

Ueber das Licht. An Pfaff.

Ist es vielleicht die oberste Kraft, die Hauptkraft der Natur, der alle andern Kräfte untergeordnet sind? In einer gewissen Bedeutung ist es die Natur selbst, die ursprüngliche Natur, das Höchste in derselben, wozu unsre Erkenntniß hinaufsteigen, das Letzte, worauf unsre Zergliederung derselben stoßen kann.

Das Licht ist die eigentliche Natura naturans.

Das Licht ist nicht Materie; denn es ist ohne Figur, durchdringlich, ohne Porosität, ohne Cohäsion und ohne Schwere.

Das Licht erfüllt den Raum nicht; es nimmt den Raum ein d: es offenbart sich im Raume, ohne ihn zu erfüllen. Seine Gegenwart verhindert nicht die Gegenwart der Materie; denn es ist absolut durchdringlich, und besteht nicht aus Theilen.

Das Licht ist auch nicht Geist; denn es offenbart sich im Raume, modificirt die Gegenstände im Raume

und wird von ihnen modificirt — in der Sphäre der äußern Sinne. Das Licht ist fühlbar. Es hat nicht bloß intensive Kräfte, sondern extensive Macht.

Es ist gleichsam ein Medium zwischen Geist und Materie, ein verbindendes Wesen mitten inne zwischen Beiden. Ich mögte es den Verstand der Natur nennen. — (Geist: die Vernunft — Materie: die Sinnlichkeit).

Das Licht ist die Intensitas extensionis, das Dynamische im Raume — im Mechanischen.

Es ist eben so unmöglich, sich das Licht als den Raum und die Zeit wegzudenken, wenn man Etwas außer dem Denken denkt. In jeder Vorstellung ist eine Klarheit, die mit dem Lichte, so wie ein Nebeneinanderseyn, das mit dem Raume, und ein Nacheinanderseyn, das mit der Zeit correspondirt.

Das Licht ist das Perpetuum movens des Universums, der Odem Gottes in der Natur. Es offenbart sich in der Welt als: 1) Glanz (Lumière), 2) als Wärmeprinzip (Calorique), 3) als Electricität, 4) als Magnetismus, 5) als Galvanismus.

Es ist ferner das Primum movens (motor semper mobilis universi) und Prinzip der Repulsion und Expansion.

Es ist der Schwere entgegengesetzt, und mit der Schwere auf millionenfache Weise verknüpft, erklärt es alle möglichen Phänomene.

Das Licht, das überall im Universum mehr oder weniger rein, mehr oder weniger gebunden, mehr oder weniger modificirt, als Licht überhaupt vorhanden ist, ist in unserm Sonnensystem nirgends ganz rein, und sehr vielfältig modificirt und gebunden.

Wir kennen auf der Erde mithin nicht das eigentliche Licht — nicht einmal das reine Sonnenlicht. Es offenbart sich uns theils als Beleuchtung (Helle, Schimmer, Schein, allgemein sogenanntes Licht, dem Schatten als Negation gegenüber steht), und theils als Erwärmung – verbunden: Feuer.

Das Licht, als reines Licht, ist unbewegt und unbeweglich; d. h., es bewegt sich nicht in der Materie, sondern die Materie bewegt sich darin. Es wird sichtbar, in wiefern die Materie unsichtbar wird, und umgekehrt; die Materie wird sichtbar, in wiefern das Licht unsichtbar wird. Es ist gleichsam das unterliegende Continuum der an sich discreten Materie. Es kömmt nicht zu uns, es berührt uns nicht; es ist in uns, und es offenbart sich außer uns. Das heißt: die Materie öffnet sich, und es erscheint. Es erscheint uns positiv durch die negative Wirkung der Materie auf unsern Sinn. Es wird allerdings nur durch die Materie sichtbar; aber, wie gesagt, nicht in wiefern

diese sich uns nähert, sondern in wiefern sie sich von uns fernt, nicht in wiefern sie sich vor uns anhäuft, sondern in wiefern sie sich vor uns ausdehnt. *)

---

*) In einem, wie es aber scheint, unvollendeten Briefe an seinen Freund, den bekannten Physiker Pfaff in Kiel, hat der Verfasser diesem im Jahre 1812 obigen Gedanken mitgetheilt und dabei bemerkt:

„Dieser aus meiner ganz eigenthümlichen Licht-Theorie „herausgerissene Gedanke, schien zu zünden in Ihrer äußerst „seltenen reinen Empfänglichkeit für alle Zeichen, Farben und „Töne der Natur; und es war eines meiner seligsten Momente, „als ich dieses Zünden im herrlichen Emkendorf bemerkte. „Es that mir leid nicht weiter anfachen zu können — und „zwar deswegen, weil Sie gerade nur im ländlichen und lieb„lichen Emkendorf Stimmung, Zeit, Ruhe und Muße haben, „der Meditation sich zu überlassen.

„Ganz habe ich noch keinem Menschen diesen meinen Lieb„lingsgedanken mitgetheilt, weil er mir zu heilig war, um „ihn im eigentlichsten Sinne wegzuwerfen, d. h. dem äußerst „leichten Mißverstehen preiszugeben, dem ich nur durch Mit„theilung an einen unbefangenen, einsichtsvollen Physiker, mit „dem ich Zeit fände, ihn ganz auszusprechen, vorbeugen „könnte. Ihr schnelles Anhnden seiner nicht leicht überseh„baren Reichhaltigkeit und Anwendbarkeit, als kühn aufge„stellte Frage an die Natur, von der Art, von welcher jede „Hypothese seyn sollte — von der den gesunden Menschen„verstand, trotz der Neuheit, umittelbar ansprechenden nehm„lich — hat mir die Lust eingeflößt, Ihnen das Resultat „meines Beobachtens der Natur und eigenen von Wortkünstlern „unabhängigen Denkens darüber ganz an's Herz zu legen. „Ich eile also Ihnen noch während Ihres Aufenthalts im „Lichthause Emkendorf folgende Zusätze mitzutheilen.“

Diese sind die oben zunächst folgenden, an die sich einige andere Gedanken anschließen, die gleichzeitigen Manuscripten entnommen sind.

Anmerkung des Herausgebers.

Ruhe — Raum und Dauer (als das hinter der Zeit liegende Beharrliche) in der Natur sind Licht.

Das Licht ist das Bewegende in der Natur; und nur in wiefern in allem Bewegten Licht ist, bewegt das Bewegte.

Das Licht ist das Innere der Natur. Alle Materie ist Aeußeres, sensu stricto, Oberfläche.

Das Licht ist das Belebende der Natur — und reines Licht das Leben selbst. Wo Licht ist, ist Leben, und umgekehrt. Auch im Stein ist Leben, nur nicht am Stein, — im Innern des Steins, nicht im Aeußern, nehmlich.

Das Letzte, worauf der Chemiker kommen kann, sein „Bis hieher und nicht weiter", das Non plus ultra der Naturkunde ist Licht. Und dies nicht einmal reines, d. h. unverschleiertes Licht. Selbst der electrische Funke hat eine Hülle — wird ja ohnehin nicht unmittelbar, sondern durch die Luft gesehen.

Alles objective Licht, oder richtiger alles äußere, merkbare, als Gegenstand vorkommende Licht in der Natur, auch das reinste, ist Licht-Erscheinung ɔ: Schimmer = Licht am anderen.

Schimmer, Glanz, Helle, — Sichtbarkeit, Farbe — sind Wirkungen des Lichts, nicht das Licht selbst.

Das Licht wird nicht gesehen anders als in seinen Wirkungen; das Licht selbst, als Ursache, ist unanschaulich; das Licht ist das Sehende, nicht das Gesehene. Das Licht sieht. Was in uns sieht, ist Licht.

Die Newtonische Optik ist eine durchaus befriedigende Schimmer-Theorie.

Als Theorie des eigentlichen Lichts widerspricht aber die Newtonische Theorie sich selber — sowohl in ihren Sätzen (nach welcher das Licht zugleich einfach und homogen, siebenfach und heterogen ist), als in den Anwendungen. Das Licht dürfte nach den eigentlichen Grundsätzen dieser Theorie schlechterdings nicht außerhalb der Oberflächen schon reflectirt werden, wie doch behauptet wird, und behauptet werden muß. Man denke diesem Umstande der Newtonischen Lichtlehre etwas tiefer nach.

Alle Bewegung ist limitirt durch Gegenbewegung — es giebt keine absolute Bewegung. Eine instantane Bewegung ist keine Bewegung.

In dem Grade, worin die Bewegung stärker, schneller, ungehinderter durch Gegenbewegung ist, wird Schimmer entwickelt — oder Licht reiner und reiner äußerlich geoffenbart.

Alle Bewegung ist kehrend und wiederkehrend, pulsirend.

Der Raum ist die äußere Anschauung aller Intelligenzen, und subjektiv: formal — das Licht ist das, was dieser äußeren Anschauung correspondirt, und ist objektiv: real. Die Gegenstände (Materie, Körper) sind theils formale (in wiefern sie unsere äußere Anschauung, den Raum begrenzen — und in sofern bloß subjektiv), theils reale (in wiefern sie das Licht begrenzen — und in sofern bloß objectiv), als Beides sind sie Phänomena.

Das Universum ist das Phänomenon — das Urlicht, das Noumenon Gottes.

Das Licht ist die Seele des Universums. Die Centralsonne ist die Seele der Milchstraße die Sonne die Seele unseres Sonnensystems — die Electricität die Seele der Erde — der Funken des Universallichtes der Geist — der Funken des Sonnenlichts die Seele des Körpers.

Das Sonnenlicht ist Wärmestoff (Calorique); seine Kraft ist Expansivkraft, Lebenskraft, Entbindungskraft.

(Der Expansivkraft entgegengesetztes ist Contractivkraft, Attraction, Centripetalkraft, Schwere — Bindungskraft.)

Das Sonnenlicht ist nicht reines Licht, nicht Licht überhaupt; es ist modificirtes, geborgtes, gebundenes, gefärbtes Licht = Farbe des Sonnensystems.

In wiefern ich denke, bin ich Geist, in wiefern ich will, bin ich freies Wesen, in wiefern ich empfinde, bin ich Seele, und in wiefern ich anschaue, sehe, bin ich Licht.

Alle physischen Beschaffenheiten sind Eigenschaften der Substanz des Lichts.

Nicht bloß was wir sehen, sondern was wir hören, betasten, riechen, kosten, fühlen — überhaupt organisch wahrnehmen, ist Licht.

Licht ist der Keim aller Dinge. Der Centralkern des Universums ist Licht.

Erst innerhalb des Lichts — (des Beweglichen, sich ausdehnenden und eindehnenden — der Urausdehnung im Raume) — fängt die Sphäre des Uebersinnlichen, des Geistigen, des reinen Seyns an.

Mit dem Licht beginnt das Daseyn.

Gott sprach: Es werde Licht — und es ward Licht.

Das Licht und damit die Kernwelt ist eine Ausstrahlung des Göttlichen Blicks.

Von Ewigkeit her sah Gott außer Sich Nichts; aber Er sah von Ewigkeit her dies Nichts außer Ihm — und das All war da.

Dieses Urlicht: Medium Gottes, Erscheinung Seines Seyns, wodurch Er dieses Seyn offenbart — ist der Ormuzd, die zweite Person der Gottheit, der Fleisch gewordene Logos, Christus — der wahre, sichtbare Schöpfer der Welt — der Mittler zwischen Gott und Menschen.

Ueber den Begriff der Ruhe.

Das außer uns vorhandene — die Materie — die Erscheinung — wechselt unaufhörlich in ewiger Bewegung — wir selber, als davon unterschieden, bewegen uns, in unaufhörlicher Veränderung unseres Seyns, mit oder gegen die uns fremde Bewegung. Nichts, weder in noch um uns, ist absolut ruhend — weder das Zeitliche noch das Räumliche — weder das Vorstellende noch das Vorgestellte — weder das Denkende noch das Gedachte. Schon in der von dem umgebenden Universum isolirt gedachten Kleinwelt unsers Individuums, welch eine zahllose Menge sich kreuzender nie nachlassender Bewegungen im beständigen Umlauf des Bluts, im noch schnellern eben so unaufhörlichen elektrischen und magnetischen Strömen und Fließen der feinern Fluida, in dem Athemholen und der Ausdünstung, in dem theils organischen, theils mechanischen fortdauernden Spiel aller Theile, die wachsen oder abnehmen — in der rastlosen Thätigkeit aller assimilirenden Werkzeuge der waltenden Thierkraft — in dem ewigen, obgleich nicht immer merklichen Zittern des sich um seine Achse bewegenden Ganzen — in dem keinen Augenblick unterbrochenen Verbrennungsprozeß des animalischen Lebens! Und nun das unaufhörliche Toben der Organe! Das Blitzen des Sehens, das Donnern des Hörens, das Stürmen des Fühlens, das Brausen des Riechens, das Wogen des Kostens —

das ewige innere Erdbeben des Herzens — nebst den Orkanen und Ungewittern der, wenn auch nicht äußerlich, als Leidenschaften, immer innerlich als natürliche Begierde, gleich den gefesselten Unterthanen des Aeolus in ihrer Höhle tosenden Triebe! Mitten in diesem aus- und einschlürfenden Strudel von unaufhörlicher Gährung, mitten in diesem kochenden, siedenden, glühenden, flammenden Chaos von gröbern Wallungen fliegt nun von Pol zu Pol jeglicher der tausenden verschiedenen Umrollungen das feinere Leben der Seele, gegenwärtig in jedem Theil der Bewegten, in jedem Moment der Bewegung mit einer Schnelligkeit des Wirkens, die der Schnelligkeit der Allgegenwart zum Kleinbild dienen kann, als wollende und denkende, mithin alle jene Bewegungen ordnende, sammelnde, richtende Bewegung. Dies innere stets bewegende selbstbewegte Leben der Seele in ihrem Körper, wenn es durch ein Zeitmikroskop betrachtet werden könnte, würde ein Sonnenjahr mit allen Jahreszeiten und ihrem Wechsel in jedem Augenblick, in jedem Pulsschlage darstellen, wovon jeder Tag seinen Aufgang und Niedergang, seinen Morgen und Abend der Bewegung haben würde. Nirgends also Stillstand, in dem Bewegten, in keinem physischen Punkte — und in keinem Punkt des physischen Punktes Aufhör der Bewegung — noch weniger in dem Bewegenden dieser Bewegung selbst — in der ursprünglichen, nur als unendliche Geschwindigkeit denkbaren, Urbewegung! Und jetzt diese Kleinwelt unsers beweglichen, selbstbewegten Individuums im Conflict mit Millionen sich ebenfalls bewegenden Kleinwelten, in der allgemeinen Bewegung des sich um die rollende Sonne drehenden Erdballs, wiederum, in zahllosen Richtungen, auf zahllose Weisen, von außen herum- und fortbewegt! Dem Gedanken, der doch selbst geflügeltes Licht der

Bewegung ist, schwindelt schon bei diesem schwachen, hinkenden, trägen Bilde der wirklichen Rastlosigkeit.

Wie nun, frag ich, kömmt der Mensch in diesem innern und äußern allgemeinen Toben und Tosen ewiger Allbewegung zum Begriff der Ruhe? Nicht durch seinen Körper, der nichts als manigfaltige zusammengesetzte Bewegung ist. Nicht durch seine Seele, die nichts als einfache zusammenbewegende Selbstbewegung ist. Nicht durch irgend einen Gegenstand — denn keiner steht ihm — jeder wird in jeder Rücksicht zugleich mit ihm bewegt. Nicht durch das All um ihn herum; denn dies ist nur als Innbegriff aller Bewegung anschaulich und denkbar. Man sage nicht: „Durch den Schein, inwiefern zwei Gegenbewegungen ein Stillstehen (z. B. zwei einander hemmende Federn) darstellten — denn ich frage nicht, wie der bloß sinnliche Mensch — sondern wie der denkende Mensch zum Begriff der Ruhe kömmt.

Daß das Thier sich ein millionenfach bewegtes Etwas als einen Gegenstand, als etwas ruhendes, vorstellt, begreife ich sehr gut, weil das Thier nicht vergleicht, wenigstens nichts innerlich vergleicht o: denkt. Es dürfte eben so wenig einen Begriff von Bewegung haben. Die Frage könnte darum eben so gut heißen: Wie kömmt der Mensch zum Begriff der Bewegung? Denn es ist klar, daß der eine dieser Begriffe den andern voraussetzt. Entweder der eine oder der andere muß schlechthin angeboren oder anerschaffen seyn; denn zu Beiden gelangt man durch keine Erfahrung auch nur dunkel — zu keinem von Beiden aber deutlich, wenn nicht einer ursprünglich wenigstens klar an sich wäre.

Die eigentliche Frage ist also: Wie oder wodurch unterscheidet der Mensch Ruhe von Bewegung, oder Bewegung von Ruhe? und welcher von beiden Begriffen ist der ursprüngliche? Die Ursache, warum wir diese

Frage gleich so verkürzt haben: Wie kommen wir zu dem Begriff der Ruhe? ist, weil diese als Erscheinung gerade nie in der Erfahrung vorkömmt, weder subjectiv noch objectiv — und weil wir voraussetzen, daß alle denkenden Menschen dies nach einiger Ueberlegung zugeben.

Ich antworte: Schlechterdings nur durch eine weder in unserer Seele, als Seele, noch in unserm Körper, als Körper, noch in ihrem gegenseitigen Verhältniß, noch in dem All in und außer uns, in allen seinen uns merkbaren Verhältnissen — gegründete Anschauung. Also weder durch die sogenannte reine äußere Anschauung der Sinnlichkeit, den Raum — noch durch die sogenannte reine innere Anschauung derselben Sinnlichkeit, die Zeit (die nie getrennt seyn können und gerade nichts als absolute Bewegung darstellen) — noch durch das Denken, als Denken (das wenn auch keine Bewegung, doch ein ewiges Bewegen ist) noch selbst durch das Wollen als Wollen (das gerade das Ur-Bewegen unsers Denkens ist) — sondern durch eine noch reinere (tiefere oder höhere) über das Leben und Denken erhabene geistige Ur-Anschauung des dunkeln Grunds jedes anschaulichen Bodens.

Aber wie, wird man einwenden, läßt sich irgend etwas ruhigeres — oder ein Bild vollkommener Ruhe — denken als die reine Anschauung des leeren unendlichen Raums? Was ist ruhender als dasjenige, worin sich alles bewegt, worin alle mögliche und wirkliche Bewegung gedacht wird? Ich antworte: Dasjenige, worin keine mögliche noch wirkliche Bewegung gedacht wird — das Absolutruhende = die absolute (nicht relative) Ruhe. Wie sollte das, worin alles sich bewegt, oder bewegt wird, selbst Ruhe seyn können? Es wird ja gerade von den Bewegungen darin beunruhigt —

oder ist euer absoluter Raum etwa nur das Faß des Biers im Fasse? Euer absoluter Raum ist aber ja ein leerer Raum; wenn er leer ist, wie kann denn in ihm etwas bewegt werden? Wenn aber nur die Bewegung in ihm als Bewegung überhaupt gedacht wird, so ist er ja gleich dieser, An=Sich=Bewegung — mithin das ganze Faß Bier überhaupt o: selbst Bewegung. Ruhe setzt aber nicht bloß eine Abwesenheit aller Richtung, sondern eine Abwesenheit aller Geschwindigkeit voraus. Die absolute Anschauung euers leeren Raumes ist ja aber nichts, wenn sie etwas bedeuten soll, als die vollkommene Richtungslosigkeit hinter allen Richtungen des Beweglichen. Ja! sagt ihr — wir haben uns versprochen, — wir meinten mit dem absoluten leeren Raum die absolute leere Zeit. *) — Was kann ruhender als diese gedacht werden? Ich weiß hierauf nichts zu antworten, als daß ich mir eine absolut leere Zeit gar nicht denken kann — weil (obgleich der Raum eben nicht dadurch aufhört Raum zu seyn, wenn ich die Fülle desselben wegdenke) die Zeit allerdings mir ganz als Anschauung verschwindet, wenn ich ihre Fülle (denn das sind ja meine eigenen Gedanken) wegdenke. Was ist eine Zeit, worin keine Folge ist? Nicht die Reihe hinter den Reihen; denn das ist ja schon eine einzige Dimension des Raums, die absolute Linie — also die vollkommene Geschwindigkeitslosigkeit (nicht hinter — denn da sind wir wieder im Raume — wo? kann ich nicht fragen) in? — vor? — oder nach? aller Geschwindigkeit? Ihr mögt diese Ungeschwindigkeit annehmen wann ihr wollt, im *præterito*, im *præsenti*,

---

*) So meint es in der That Kant selber in letzter Instanz, wenn er seine Raumanschauung erklären will. S. C. d. v. V. p. 48 § 5, wo sich findet, daß der Raum in der Zeit liegt.

oder im futuro – so hört die Zeit auf, die ja nicht ein Augenblick ist, sondern reine Folge von Augenblicken. Aber laß sie auch, als unmittelbarer Widerspruch, wie ihr so manches denkt, so gedacht oder angeschaut werden: als eine Folge in, vor oder nach aller Folge — eine ziehende Linie ohne Ziehen oder Zug — ruht sie, auch als solche, nur einen Augenblick, so wird sie ja zum bloßen Punkt — mithin zum mathematischen Punkt — mithin zum Raumpunkt; und muß sich, nolens volens, mit dem Raume bewegen.

Ihr gebt Alle zu, daß in eurem absoluten Raume drei Dimensionen, und in einer absoluten Zeit eine Dimension sind — nun frage ich auch: Wie kommt ihr zu Dimensionen in der Anschauung einer absoluten Ruhe? Ein Außereinander in drei Richtungen und ein Nacheinander in einer Richtung, wie kann das eine oder das andere in ein vollkommen Ruhendes gesetzt werden? Was hat Ruhe mit Richtungen und Messungen gemein? Oder könnt ihr euch etwa eine dicke und dünne, eine krumme und gerade, eine vielseitige und einseitige Ruhe vorstellen?

Aber Bewegung und Ruhe sind beide nur relative Begriffe; es giebt keine absolute Bewegung, mithin keine absolute Ruhe — weder die eine noch die andere sind wirklich, geschweige denn nothwendig.

Kant, der seine ganze Metaphysik der Naturwissenschaft auf diese kritische Behauptung gebaut hat, sieht sich indessen am Ende derselben gezwungen, eine wirkliche Bewegung anzunehmen, die er absolut nennt: die Kreisbewegung nehmlich, oder die Drehung um sich selbst — wobei man sich kein Alternativ denken kann. Er wird von dieser Vorstellung so sehr in die Enge getrieben, daß er mehrere Seiten fort, von S. 149 bis

ans Ende seines Buchs, sich in lauter Widersprüchen verliert, indem er relativ aufgiebt, was er positiv behauptet, und positiv wieder aufhebt, was er relativ gesetzt. Und nachdem er sich so, behauptend und trügend, durch das Vacuum mundanum, Vacuum extramundanum, Vacuum disseminatum, Vacuum coacervatum mühsam durchgearbeitet hat, schließt er endlich mit folgendem merkwürdigen, sein ganzes Geschäft eitel und nichtig erklärenden Resultate:

„Und so endigt sich die metaphysische Körperlehre „mit dem Leeren (Ruhigen) und eben darum Unbegreif„lichen (freilich, im Leeren ist nichts zu greifen, mithin „nichts begreiflich!) worin sie einerlei Schicksal mit allen „übrigen Versuchen der Vernunft hat, wenn sie im Zurück„gehen zu Prinzipien den ersten Gründen der Dinge „nachstrebt, da weil es ihre Natur so mit sich „bringt, niemals etwas anders, als so fern es unter „gegebenen Bedingungen bestimmt ist, zu begreifen, folg„lich sie weder beim Bedingten stehen bleiben, noch sich „das Unbedingte faßlich machen kann, ihr, wenn Wiß„begierde sie auffordert, das absolute Ganze aller Be„dingungen zu fassen, nichts übrig bleibt, als von den „Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um an„statt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze „ihres eigenen, sich selbst überlassenen Vermögens zu er„forschen und zu bestimmen!"

Wie aber soll die Vernunft die letzte Grenze ihres eigenen Vermögens besser erforschen und bestimmen können, als die letzte Grenze irgend eines andern Dinges? Ist es denn dem Auge leichter, ohne Spiegel (sich selbst überlassen) in sich selbst hineinzublicken, als den Gegenstand anzuschauen? Oder ist diese Operation nicht gerade die schwerste von allen? Wird aber durch dieselbe absolute Grenze, Ruhe gefunden? Nichts weniger! Was

findet die Vernunft beim Suchen in sich selbst? Suchen nach dem Unbedingten = Unruhe.

Der Begriff der Ruhe ist der überschwenglichste aller menschlichen Begriffe, der äußerste des speculirenden Denkens, nächst dem allerüberschwenglichsten, letzten, der Nichtigkeit, in dessen unter dem Zweifel gähnenden Abgrund die Verzweifelung ihren Rachen aufsperrt. Beide müssen aber mit schwindelloser Besonnenheit in's geistige Auge gefaßt, und bis zur Aufhebung des Scheins ihrer drohenden Identität betrachtet werden.

Der nicht vermessene, aber kühne, Wahrheitsforscher darf kein noch so furchtbares Phänomen seines eigenen Denkens umgehen; hat er sich einmal auf den schwindlichten Weg der Speculation begeben, muß er aushalten und nicht müde werden, bis er die Fantome, durch muthiges Hineinblicken, alle verscheucht hat. Jeder innern Wahrheit stellt sich ein äußeres Phantasma vor, um gleichsam den Forscher vom Weiterdringen abzuschrecken — je schöner jene, je scheußlicher dieses — und in den höchsten Himmel des Denkens gelangt die Seele nur durch die Höllenschlünde der Phantasie. Den Oromasdes des Seyns sucht immer der Arihman des Scheins durch seinen zwar nichtigen, aber eben darum fürchterlichen Schatten zu verhüllen. Dies wollte, der die Natur schuf, damit der vermessene Mensch sich nicht ungewarnt blindlings in den Abgrund des Uebersinnlichen stürze. Nur mit dem allem Zauber trotzenden Helm des unerschütterlichen Glaubens, bewaffnet mit dem Speer eines vielgeübten Scharfsinns, und zumal bedeckt mit dem Schilde der Gesinnung, darf er die Abenteuer zu bestehen wagen, die mit dem Ersteigen des heiligen Berges der Erkenntniß verbunden sind.

Ruhe — dieser, als Ur-, Stand- und Endpunkt, in allem und in uns selbst gesuchte, nirgends gefundene

Hauptpunkt — dessen Begriff doch tief in unserm Geiste liegt, und den wir, den verschiedenen Ansichten nach, mit verschiedenen Namen, als da sind: Substanzialität, Einfachheit, Selbständigkeit, Beharrlichkeit, Unbeweglichkeit, Unveränderlichkeit, Identität — Indifferenz, getauft haben — ist ein mit jedem bisherigen System in seiner ganzen eigentlichen Bedeutung unverträglicher Begriff. Der Materialist findet ihn so wenig in seiner Materie als der Spiritualist in seinem Geiste — der Realist so wenig im ausgedehnten Gott, als der Idealist im denkenden Ich — anders als durch einen Salto mortale des Suchens in das Nichtige hinein, in den absoluten Tod nehmlich oder in das absolute Nichts. Denn wo Leben und Daseyn, Denken und Wollen ist, ist Bewegung — und nirgends Ruhe als in dem gemeinschaftlichen Grab des Denkenden und des Gedachten. Sie stürzen sich darum alle in dies Grab; denn Ruhe muß gefunden werden, und wäre es auch nur um der Bewegung willen; weil tief in jeglicher Vernunft geschrieben steht: Ohne vorausgesetzte Ruhe wäre keine Bewegung möglich. Von diesem stillschweigenden Axiom giengen sie alle speculirend aus, und soll die Speculation vollendet werden, müssen sie zu demselben zurück. Nun soll aber gerade durch Philosophiren bewirkt werden, daß der dunkle Urpunkt, wovon ausgegangen wird, nach Vollendung der in sich selbst zurücklaufenden Untersuchung, im hellen, klaren und deutlichen Endpunkt, sich als das ganze System haltender Stand- und Mittelpunkt ergebe. Ich finde aber, daß dies in keinem bisherigen System der auf der Ruhe gebauten Bewegung geleistet worden — weswegen denn auch kein solches am Ende seinen eigenen Erbauer, geschweige denn Andere, vollkommen beruhigt. Das Nichtweiterkönnen ist zwar eine äußere scheinbare, aber keine innere wirkliche Ruhe,

und das Gefühl des Nichtweiterkönnens hebt vielleicht die endliche Anstrengung, aber nicht das unendliche Streben — das ewige Weiter-Wollen auf. Auch im Leeren selbst ist keine Ruhe möglich. Denn im Leeren ist gar nichts, also auch nichts ruhendes. Die Rede ist ja nicht bloß von mathematischer, sondern von dynamischer Ruhe — nicht von dem Platz der Ruhe, sondern von der Ruhe selbst. Ich habe gesagt, daß wir nach verschiedenen Ansichten unsers Selbst und der Dinge dem tief in unserm Geiste liegenden Begriff der Ruhe verschiedene Namen geben — z. B. Substanzialität — Einfachheit — Selbstständigkeit — Beharrlichkeit — Unveränderlichkeit — Inertie — Identität — Indifferenz — ich könnte hinzufügen: Unendlichkeit — Ewigkeit — und Nothwendigkeit. Ich behaupte nehmlich, daß jener Grundbegriff alle diese enthält, weil er einem Allgemeineren entgegengesetzt ist, als irgend einer derselben: **Bewegung** nehmlich, der allgemeinste materielle Begriff, den ich kenne; der einzige, über welchen Physiker und Mathematiker (als solche) keinen höheren annehmen. Allen übrigen erwähnten intellectuellen Begriffen stehen einseitigere Erscheinungen gegenüber, selbst dem so absolut scheinenden der Identität; denn Mannigfaltigkeit ist nicht einmal so allseitig wie Bewegung, die neben dieser Vielfachheit einschließt, weswegen auch Kant, um das Allgemeinste von der Materie zu behaupten, ganz richtig sie als das Bewegliche charakterisirt hat. Eine Analysis des Grundbegriffs der Ruhe würde demnach eine Analysis der intellectuellen Unterlage alles Sinnlichen, auch sogar aller Sinnlichkeit, seyn; dies hieße aber eine Analysis des nicht zusammengesetzten, des schlechthin Reinen, Identischen und Einfachen.

Jeder Begriff muß indeß auf irgend eine Weise analysirt werden können — er mag ein Scheinbegriff oder ein Seynbegriff seyn — sonst wird er als Begriff nicht begriffen. Wie läßt sich nun ein Grundbegriff, dem nichts als eine intellectuelle Anschauung correspondirt, trotz der Unmöglichkeit seiner Auseinandersetzung, dennoch analysiren. Einzig und allein ex opposito. Der ihm gegenüberstehende empirische Begriff kann analysirt werden, und durch dessen vollendete Analysis ist er selber, als das Negative desselben erschöpft.

Die Analysis also unsers Begriffs von der Ruhe hat uns Kant in seinen (als Theorie der bloßen Bewegung) newtonisch musterhaften Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften erspart; und wer diese gelesen und durchstudirt hat (was wir jedem heutigen Wahrheitssucher zumuthen) weiß schon, **was** Ruhe nicht ist. Daß Kant selbst aus seiner Erörterung folgert, **daß** Ruhe nicht sey — gehört zu der ihm eigenthümlichen Art zu schließen, die durch alle seine Kritiken am Tage liegt, und die auf folgender wunderbaren Maxime beruht: Nichts absolutes, das als solches gesucht, wenn es nur als solches gefunden wird, anzunehmen. Das Axiom aller Axiome Kants, als Kritiker, scheint folgendes gewesen zu seyn: Was nicht in meiner äußeren oder inneren Sinnlichkeit, oder beiden, gegründet ist, ist Täuschung — was aber weder in meiner inneren noch äußeren Sinnlichkeit seinen hinreichenden Grund hat, mithin als an sich existirend gedacht werden muß, ist Nichts. Ich folge daher immer mit großem Interesse dem Gang der Kantischen Ideen durch alle Rechnungen und Berechnungen, kümmere mich aber niemals um sein Facit, weil ich weiß, daß, er mag addiren, subtrahiren, multipliciren und dividiren, wie er wolle, das Herauskommen immer = 0 von ihm

gesetzt wird, weil er in mente, zufolge seines Axioms, sich alle Einheiten aus seinen Zahlen während des Rechnens weggedacht. Da ich aber, beim Nachrechnen, nicht brauche das zu thun, (weil ich eine ganz andere Maxime habe) lerne ich viel von seinem, nur für ihn, nichtigen Verfahren, und bringe oft ein mich sehr befriedigendes Resultat heraus — das zwar nicht sein facit, aber in der That sein factum ist. *)

So habe ich z. B. aus seinen Metaphysischen Anfangsgründen erst deutlich wahrgenommen, was mir bis dahin nur dunkel vorschwebte, daß die Ruhe vor aller Bewegung angenommen werden muß, und durch ihre tiefe Ahndung wenigstens, erst die Einsicht der Bewegung möglich macht — so sehr, daß diese ohne jene, als bloßer, sich selbst aufhebender Schein und Gegenschein, zum Absoluten Nichts wird.

Ist nun Bewegung, ohne vorausgesetzte Ruhe, baares, bloßes, absolutes Nichts — so (das ist mein facit) ist Ruhe nothwendig **absolutes Etwas.** Nun war jene nichtig erklärte Bewegung = absolute Materialität; also ist Ruhe = absolute Immaterialität. — Ferner: Die Welt ist nichts als der Innbegriff alles Bewegten und aller Bewegung — in ihr ist keine Ruhe, kein absolutes Etwas, keine absolute Immaterialität — anders als durch absoluten Widerspruch. Ich selber bin, theils innerlich bewegt, theils äußere Bewegung in dem ganzen System aller Bewegungen — in mir ist also keine Ruhe; kein absolutes Etwas, keine absolute Immaterialität. Wo ist also

*) Die Kantischen Schriften enthalten eine Menge von ihm selbst als falsch cassirter Banknoten, denen zur Realisirung und Gültigkeit nichts fehlt, als seine eigene Unterschrift. Er scheint ein mehr als skeptisches Intresse daran gehabt zu haben, daß Nichts wahr sey.

R u h e? Nirgends, wenn die Vernunft keine höhere Idee hätte, als die des immerbeweglichen Weltganzen, oder als die der sich stets bewegenden Seele! Nirgends, wenn sie keine tiefere Anschauung hätte, als die des dreifach wallenden Raumes, und die der zwiefach quillenden Zeit! Sie hat aber eine höhere Idee und eine tiefere Anschauung, ohne welche jene Nichtserscheinungen ɔ: anschauliche Widersprüche sind — und diese intellectuelle Anschauung ist nicht das u n g l a u b l i c h e N i c h t s, sondern d i e g e g l a u b t e G o t t h e i t.

Vorstudien

zur Religionsphilosophie.

Ueber das Besondere.

Die deutschen Redensarten: „Sonderbar!“ statt „wunderbar!“ Dies ist was ganz besonderes!“ statt dies ist was sehr geheimnißvolles! sind sehr merkwürdig — und werfen, als gemeine Beispiele, ein ganz eigenes Licht auf uns're Ansicht von poetischer und philosophischer Rede. Wer die Worte sonderbar und besonderes da braucht, wo er auch wunderbar und geheimnißvolles brauchen könnte, drückt sich philosophisch aus. Das Besondere ist nehmlich das eigentliche philosophische Merkmal des Unbekannten und Verborgenen – im Gegensatz mit dem Allgemeinen, welches der eigentliche Charakter des hellen und deutlichen Begriffs vom Bekannten und Offenbaren ist. Das Wunderbare hingegen ist das eigentliche Gefühl des Unbekannten und Verborgenen — im Gegensatz mit dem Natürlichen, welches der eigentliche Charakter des klaren und lebendigen Gefühls vom Bekannten und Offenbaren ist.

Dieser in allen Sprachen mit dem Besondern verbundene Nebenbegriff, der sich in einem gemeinschaftlichen Sprachgefühl durch den gemeinen Sprachgebrauch selbst ankündigt, der Nebenbegriff vom Wunderbaren, Geheimnißvollen und Dunkeln nehmlich — ist der eigentliche Begriff des Unerforschlichen über und unter dem Allgemeinen, über und unter dem Gebiet des menschlichen Denkens, über und unter dem

denkenden Vorstellen und dem Vorstellbaren, mithin über und unter der Sprache und der Natur = die verborgene Natur des Besonderen nehmlich, oder Desjenigen, worin kein Unterschied mehr gedacht werden kann — es sey, daß es über allem Unterschied erhaben, oder, daß er unter allem Unterschied begraben ist.

An das Seyn und Daseyn dieses dem Menschen und gewiß jedem denkenden Geschöpf, zu hohen oder zu tiefen — zweifelt wenigstens der Hochsinn und Tiefsinn desselben gar nicht, im Gegentheil, er nimmt dies Besondere vor allem Allgemeinen, vor aller Sprache, vor allem Begriff, im Gewissen und im Gefühl der Wahrheit gläubig an. — Denn das religiöse Gefühl ist in seiner innersten Wurzel ein Gefühl des Besondern, ein wunderbares, geheimnißvolles, geisterhebendes, aber das Selbst und damit allen Stolz niederschlagendes Innewerden der äußersten Grenze des menschlichen Denkens und Vorstellens. Wäre dies dunkle Gefühl des Besondern nicht, so würde der Mensch nie zum klaren und deutlichen Begriff des Allgemeinen gelangen — es ist gleichsam die Nacht, woraus der Tag für ihn hervorbricht, den er nicht als Tag unterscheiden würde, wenn keine Nacht vorhergegangen wäre. Man könnte sagen: Das Besondere, vor allem Begriff, unter allen Begriffen und hinter allen Begriffen, ist gerade das jedem Begriff correspondirende Gefühl selber — oder mit einem anderen Ausdruck, das eigentliche Selbst in jedem sich offenbarenden Wesen und erscheinenden Dinge. *) Es ist nehmlich dasjenige, was schlechthin

*) Selbstdenken ist eigentlich ein verborgener Widerspruch, sey es, daß unter dem Selbst das Subjektive oder Objektive des Denkenden verstanden wird. Alles Selbstdenken ist Selbstempfinden oder Selbstgefühl. Gott dachte nicht sich, sondern die Welt.

nur gefühlt, nie vorgestellt, nie dargestellt, nie sogar anders, wie als bloße Grenze des Denkens, gedacht werden kann. Es läßt sich daher das Besondere zwar positiv empfinden; aber nur negativ beschreiben, als das Undenkbare nehmlich, als dasjenige, was beim Denken gleichsam übrig bleibt, im Denken weder in der Analysis noch in der Synthesis aufgeht, auf keinen eigenen Unterschied, mithin in keinen Zusammenhang gebracht werden kann, als Rest der Erkenntniß, als ewiger Bruch endlicher Wissenschaft. Da es sich aber dennoch positiv empfinden, fühlen, ahnden, glauben, vernehmen und annehmen, wenn auch nicht eigentlich wahrnehmen, so doch wahrnehmen läßt — ist es seiner Undenkbarkeit ohngeachtet, nichts weniger als unmöglich. Denn ob es gleich, wie gesagt, im Denken nicht aufgeht, widerspricht es doch demselben so wenig, als das Irrationale in den Brüchen dem Rechnen widerspricht.

Das Besondere darf nicht mit dem Einzelnen oder Individuellen verwechselt werden. Einzelne Dinge oder Individuen sind nicht nothwendig besondere Dinge oder besondere Wesen. Sie gehen im Begriff auf und liefern sogar die Elemente des Begriffs, so daß mit denselben der Begriff schon gesetzt wird. Ein menschliches Individuum ist etwas ganz anderes, als ein besonderer Mensch; ein einzelner Baum etwas anderes, als ein besonderer Baum. Menschliches Individuum nehmlich heißt so viel als der einzelne Mensch in seiner Allgemeinheit. Als bloßes Individuum, als Mensch unter Menschen, ist er nur Bestandtheil der Gattung, hat alle Charaktere, aber keine anderen, als die der ganzen Menschheit als Gattung zukommenden; ein besonderer Mensch dagegen heißt gerade umgekehrt ein allgemeiner Mensch in seiner Besonderheit, und als solcher hat er nichts mit der Gattung gemein,

sondern Anderes, der Gattung als solcher nicht zukommendes; denn sonst wäre er nur ein allgemeines menschliches Individuum, nicht ein besonderer Mensch.

Um ein besonderes Individuum, eine Person, im strengsten Sinne des Wortes zu seyn, muß er gerade an der äußersten Grenze des Denkbaren, d. h. des Begreiflichen, Gattungsmäßigen — in der Menschheit stehen; d. h. er muß aus einer besondern Familie, einer besondern Gemeinde, einem besondern Volke, einem besondern Stamme, einer besondern Race, des besondern irdischen Menschengeschlechts seyn, mit ganz besonderen, zwar menschlichen, aber durch alle diese Modificationen der Abstammung, und hunderttausend andere modificirende empirische Umstände und Bedingungen, auf millionenfache Weise besonders bestimmten Eigenschaften (heißt Eigenthümlichkeiten — heißt Eigenheiten — heißt Besonderheiten — heißt am Ende Sonderbarkeiten), wodurch er sich von Allen, die nicht er sind — mithin von der ganzen übrigen Menschheit **sondert**. Was ist nun an ihm in diesem Charakter denkbar? Nichts — als seine Individualität, das Einzige, was er mit allen besonderen Menschen gemein hat — an welche sich zwar das Undenkbare seiner Besonderheit anschließt, die aber nichts weniger als diese selber ist; weil die Besonderheit gerade in einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit steckt, die auf keine Einheit, auf keinen Begriff, durch's Denken, gebracht werden kann, worin also weiter nichts unterschieden wird. Das einzige Wahre an ihm, was dem Denken, als Erkenntniß seines wahren Wesens, anheim fällt, ist seine Einzelheit und seine Menschlichkeit, als schlechthin menschliches Individuum — alles übrige aber, was eigentlich seine Besonderheit ausmacht — fällt ihm für's Denken ab, und dem bloßen, Wahrscheinliches nur vernehmenden, selbst

besonders seyenden Sinnen, Fühlen, Ahnden, Vermuthen, unter dem Denken Erfahrung-werdenden empirischen Beobachten zu.

Der besondere Mensch wird also vom besonderen Menschen nie vollständig gekannt einmal, geschweige denn völlig erkannt; denn jene hier einzig mögliche Erfahrung müßte in's Unendliche gehen können, was nicht bloß undenkbar, sondern, weil der Erfahrende selber ein Besonderer ist, rein unmöglich ist. Daher „Richtet nicht, damit ihr nicht nicht gerichtet werdet!" Dasselbe gilt aber von allem Besondern in der Natur. Jeden Gegenstand in seiner Allgemeinheit wird er zwar wissenschaftlich bestimmen können; jedes Wesen in seiner Besonderheit wird ihm aber in alle Ewigkeit Geheimniß bleiben. Und um so mehr wird dasselbe von dem Besondersten alles Besondern, gelten müssen, was über der Natur, keiner Gattung, keiner Allgemeinheit, angehört, unter keinen Begriff zu fassen ist, von dem Besondern im allerhöchsten Sinn, oder — um mich anders auszudrücken — von der absoluten Besonderheit, d. h. absoluten Persönlichkeit – von Gott.

Wenn also Wissenschaft so viel heißen sollte, als Erkenntniß des Absoluten, Verstehen, Begreifen und Erklären des höchsten und idealen Prinzips der Möglichkeit und der letzten realen Gründe der Wirklichkeit — Erforschung der ursprünglichen Einheit an Sich oder des über der Natur erhabenen Urwesens, und Ergründung der unter der Natur verborgenen Besonderheit des unendlich Manigfaltigen — so ist allerdings keine Wahrheit gewisser als die: daß der Mensch nichts wissen könne, und in Ewigkeit nichts vollkommen und vollständig wissen werde. Jene vorgebliche Wissenschaft ist nur als Allwissenheit denkbar, und der Mensch müßte nichts weniger als Schöpfer des Weltalls seyn, um auch nur

irgend ein noch so kleinfügiges Besonderes völlig zu kennen. Wie Gott schuf? und wie das Erschaffene geschaffen ist — oder was das Nehmliche heißt: was Gott an Sich — und was jedes Ding an sich ist — kann nur Gott allein wissen. Dasjenige aber wissen wollen, was nicht gewußt werden kann, ist auch nicht Wahrheitsliebe, Streben nach Erkenntniß, oder Lust zur Wissenschaft, geschweige denn Liebe zur Weisheit (Philosophie), sondern kindische Neugierde — wenn nicht sträflicher Vorwitz, vermessener Wahnwitz und selbstverschuldete Raserei. Auch fällt der denkende Mensch als solcher nie auf den zugleich vernunftwidrigen und wahnsinnigen Einfall: Das Absolute denken und im Absoluten construiren zu wollen; aber der kopfverrückte und herzverdorbene Sophist fällt allerdings darauf, und der nichtdenkende, noch unmündige Mensch kann durch einen solchen dazu verführt werden. Dieser kopfverrückte und herzverdorbene Sophist ist aber, leider! mehr oder weniger, in jedem besonderen Menschen selber versteckt, und heißt geistiger Stolz, dem zufolge jedes vernünftige Einzelwesen hienieden eine gefährliche Anlage zur eigentlichen Tollheit hat, wenn dieselbe nicht frühe durch andächtige Demuth niedergeschlagen wird, und durch fortgesetztes Wachen und Beten bekämpft, so lange bis er ganz ohnmächtig darnieder liegt.

Aber, wird Mancher vielleicht sagen, wenn die Wissenschaft von nichts Besonderem etwas rechtes und tüchtiges, wenn ihr das Höchste des Glaubens und das Unterste des Gefühls, (le dessous des cartes, wie die Franzosen sagen) — das Urwesen und die Grundbeschaffenheiten — ein ewiges Geheimniß und stets verborgenes Räthsel bleiben müssen — wozu denn die Wissenschaft? Wozu die Gewißheit der Wahrheit und die wahre Gewißheit im Allgemeinen? — im Allgemeinen, das

doch am Ende nur im Denken selber sich offenbart, und nirgends außer demselben vorhanden ist? – wozu diese Wahrheit, worin zwar Alles gewiß, aber nichts Wahres (d. h. kein Etwas, das wahr wäre) ist — diese Gewißheit, worin zwar alles wahr, aber nichts Gewisses (d. h. kein Etwas, das gewiß wäre) ist — mit einem Worte: diese allgemeine Erkenntniß, worin keine besondere Kenntniß ist? —

Ich möchte den Frager vorläufig fragen, nach seiner Weise, voraussetzend, daß er wisse, erstens: wie unermeßlich erhaben der Lichtqvell über allen Milchstraßen, Orionsgürteln, und noch unentdeckten Nebelsternen seyn muß, da wir, wenn auch die Herrschelschen Telescope millionenfach verbessert würden, und unser Auge dadurch millionenfach weiter, als wir bis jetzt erblicken, sehen könnte — dennoch den letzten Stern, gesetzt, es wäre (was unmöglich ist) die Centralsonne, nur mittelst eines Strahls aus jenem Lichtqvell sehen würden — zweitens: daß zur Erklärung der Natur des Lichts in allen seinen Besonderheiten, zum wenigsten die Kenntniß nicht bloß aller besonderen menschlichen Augen und Augengläser, sondern aller der Centillionen Augen und Spiegel des erleuchteten und wiederscheinenden Weltalls von den Insectenäugelchen ab auf allen unzähligen Monden und Planeten, bis auf sie selber, gehörte, und doch nicht hinreichen würde — ich möchte ihn fragen: wozu die Optik? wozu das Sehen? wozu das Licht? Wozu dieses Lichtsehen, worin zwar alles hell, aber nichts reines Licht, d. h. kein Etwas, das reines Licht wäre, ist? Wozu dieses Hellsehen, worin zwar alles Licht, aber keine reine Helle ist, d. h. kein Etwas, das reine Helle wäre, ist? Wozu eine allgemeine Optik, worin weder das einzige Licht, noch ein besonderes Sehen ist?

Verstünde er meine Gegenfrage nicht, oder würde ihn dieselbe nicht befriedigen, so könnte ich hinzufügen, daß man durch die Wissenschaft allerdings was rechtes und was tüchtiges von dem Besonderen wissen könne; und zwar das allerrechteste und allertüchtigste: daß es das Herz der Natur ist — und daß es nur vom Herzen des Menschen, wo es nöthig ist, gefaßt werden kann, daß es zwar nicht für unser Wissen da sey, daß wir aber auch andere, theils höhere, theils tiefere Bedürfnisse haben, als nur zu wissen. Auch Glauben, Handeln, Lieben ist unser Wesen und Beruf; und worauf sollten sich unser Glaube und unsere Liebe beziehen, wenn es nichts für uns unerforschliches gäbe?

Allerdings sind: das Urwesen — und das Besondere, das Geheimnißvolle über der Natur und das Verborgene in der Natur, Objecte unsers Geistes und Herzens; aber wir mißverstehen unsern eigenen Geist und unser eigenes Herz, wie diese Objecte selber, wenn wir wähnen, daß sie Objecte unsrer Wissenschaftsliebe sind, daß wir nach ihnen streben, um sie zu begreifen. Es ist unser höchstes Interesse sie nie begreifen zu können; denn sie würden durch jeden Begriff vernichtet werden. Ein begriffenes Geheimniß ist kein Geheimniß mehr (wie hingegen erst eine begriffene Natur wahre Natur ist), und ein verstandenes Wunder hört auf ein Wunder zu seyn. Die Religion bezieht sich einzig und allein auf Gott, und das religiöse Gefühl, womit alle eigentliche Liebe des Herzens verwandt ist, einzig und allein auf das Besondere. Nicht im Wissen, daß Gott sey (die Teufel wissen auch, daß Er sey, und erzittern), sondern im Ahnden des Unbegreiflichen, was Er sey, liegt die Religiosität, die in jedem Menschen eine besondere ist, und auch dann, wenn alle Menschen gleich dächten, eine besondere seyn würde, die

auch in jedem Ihn als den Einen über Allem, als Urseyn (das Einzige, was die Philosophie von Ihm als Wesen wissen kann) erkennenden Einzelwesen seiner unendlichen Schöpfung eine besondere ist. Im Glauben des Herzens unsers Geistes an den in Herrlichkeit verhüllten, im unzugänglichen Lichte verborgenen, uns Elende dennoch mehr, als wir uns selbst lieben, liebenden Vater, liegt die über alle Liebe zur Wissenschaft erhabene Liebe zu Gott, — durch welche höhere Liebe erst jene Liebe zur Wissenschaft Liebe zur Wahrheit wird. Wir können aber Ihn nicht lieben, ohne seine Schöpfung, sein ewiges Werk, die Natur, die außer uns vorhanden ist, zu beherzigen. Diese Natur aber, die außer uns vorhanden ist, die unserm Gefühl entspricht, unserm Herzen antwortet, und die wir mit wundersamer Sehnsucht oft an unsern Busen drücken möchten, ist nicht die denkbare, nicht die erkennbare, nicht die wißbare Natur im Allgemeinen, sondern die nur fühlbare, sympathiefähige, wundervolle Natur im Besondern, die wir nicht begreifen, und nur höchstens, wenn ihre Besonderheit sehr mit der unseren sympathisirt, errathen können.

Wie das Vorstellen, worauf sich alles endliche Denken und Sprechen stützt, die natürliche Speculation, sinnliches Abspiegeln der Gegenstände im Gemüth durch wache Einbildungskraft oder träumende Phantasie, der wahre Isis-Schleier ist, den kein Sterblicher je zu heben vermag, — noch heben darf, in wiefern der Versuch diesen Schleier zu heben, eben so viel hieße, als den Spiegel zerschlagen wollen, um die Gestalt darin deutlicher zu sehen, — so ist das Besondere gleichsam das Quecksilber-Belege hinter diesem Spiegel, welches sich schlechterdings nicht durchblicken läßt, der nothwendige dunkle Grund des Etwas-Sehens im Spiegel.

Denn es ist das Einzige, welches uns den Vorwurf (wie die deutsche Sprache ehemals das Object nannte) — den Gegenstand unsrer Speculation — wirklich vorwirft, — und in so fern nichts mehr noch weniger als die unsichtbare, nur nicht durchsichtige, dadurch aber allein das Etwas-Sehen, als Etwas-Sehen möglich machende **Isis** selber. Hüben wir den Schleier auf, hinter welchem sie sich verbirgt, zerschlügen wir das Glas des Spiegels, oder nähmen wir's weg, würden wir nicht mehr objectiv durchsehen – kratzten wir hinter dem Glase das dunkle Belege ab, nähmen wir das Quecksilber weg — würden wir zwar objectiv durchsehen, aber nichts Objectives mehr sehen. Was hülfe uns die völlige Durchsichtigkeit der Göttinn? So wenig als das Nichtsehen ihrer Sichtbarkeit. Und wie? wenn sie nichts als die Dunkelheit selber wäre? Ohne sie ist unstreitig kein besonderes Sehen möglich; allein damit dieses möglich sey, muß es ein besonderes Licht und somit ein besonderes Dunkel geben. Sollen wir deswegen die Sonne am Himmel auslöschen, weil sie nicht das allgemeine Licht selber ist? und sollen wir uns die Augen ausreißen oder blenden, weil sie nicht Alles sehen? Haushalten wir ja nur treu mit dem, was uns verliehen ist! Die Sonne und unser Auge werden dann schon zu einer befriedigenden Optik hinreichen.

Es giebt ein Besonderes nach oben — und ein Besonderes nach unten. — Das höchste Unerforschliche — und das Tiefste Unbegreifliche — Jenes über der Pyramiden-Spitze der Logik: Die ursprüngliche Einheit an sich – Dieses unter der Basis dieser Pyramide: Die Grundmannigfaltigkeit an sich — Jenes: Das schlechthin seyende Seyn an Sich = Unicum = Unum per se = Unum absolutum — Dieses das schlechthin Erscheinende an sich = particulare =

proprium quid = privatissimum, — zwischen welchen beiden Aeußersten das menschliche Denken in der Sphäre der Ideen, der Begriffe und der Vorstellungen auf den Fittigen der Sprachen (ἔπεα πτερόεντα des Homers) schwebt. Es schmelzen aber diese Flügel, wenn es sich der Sonne der Gedanken naht, und, dem verwegenen Phaeton gleich, stürzt das Denken in den untenliegenden Abgrund, wo keine Flügel, wenn sie auch noch da wären, forthelfen. Vergleicht man das wortbeflügelte Denken mit einem Schiff, können diese beiden äußersten Grenzen des Denkbaren füglich die Scylla und die Charybdis der wissenschaftlichen Erkenntniß genannt werden, in deren eine von beiden der Schiffende unvermeidlich fällt, wenn nicht das immer wache und betende Gewissen am Ruder sitzt, und zwischen beiden, dem zerschellenden Felsen nehmlich des realistischen, und dem verschlingenden Strudel des idealistischen Mysticismus — die öfters schlummernde, mithin träumende Vernunft am Borde durchsteuert. Denn wahrlich! die bloße Vernunft, die eben so oft träumt als wacht, reicht nicht hin, vor jenen Gefahren, die sie sogar anziehen, als speculirende Vernunft nothwendig anziehen müssen (sie wären sonst nicht gefährlich), zu sichern. Sie sucht sie sogar unwillkührlich -- und wird oft wie von einer unwiderstehlichen Lust ergriffen, sich darin zu verlieren — sie träumt selbst im Gefühle der Andacht, als bloße Vernunft, nur von der Seligkeit des Absoluten — als Einswerden mit Gott oder als Allwerden mit der Natur — ihre ganze Sehnsucht strebt dem Geheimnißvollen und Wunderbaren zu, und sie weiß nicht, daß sie fiebert, indem sie sich ganz sich selber überläßt, weiß nicht, daß ihr eigentliches Selbst auch ein Besonderes ist, das der allgemeinen Vernunft aufgeopfert werden muß, wenn der Geist gerettet werden soll, dem selbst diese

besondere Vernunft als Mittel, nicht als Zweck, gegeben ist. Nicht die Vernunft, welche der besondere Mensch hat, und die mit seinem Verstande, seiner Phantasie, seiner Sinnlichkeit innigst verwoben ist, ist die wahre — es gäbe sonst eine Menge Vernünfte, und eine besondere wahre Vernunft ist ein vernünftiger Widerspruch — die Vernunft allein, die den Menschen hat (nach dem Jacobischen Ausdruck) ist die wahre, und von dieser ist der einzige wahre Strahl in unserm religiösen, alle Selbstigkeit in uns bändigenden und beherrschenden **Gewissen**. Dieses allein ist keiner Täuschung unterworfen, noch, weil es immer Gott vor Augen hat, irgend eines Täuschens fähig. Dies wacht und betet und ruft uns immer zu: Sey mäßig — auch im Vernunftmäßigen — damit du vernunftgemäß seyst Gehorchen wir diesem steuernden Gebote nicht, schweifen wir, selbst im noch so göttlich scheinenden, aus, überlassen wir uns irgend einer blinden Sucht, auch der heiligsten Sehnsucht, gänzlich; so wird über den Sturz unsers philosophischen Flugs zu spät ertönen jener alte Daidalos-Spruch, der in einem sehr barbarischen Dystichon den Hohn des Mitleidens sehr glücklich ausdrückt:

Icare, nate, bibis! Jam nunc sine patre peribis!
Jam tibi dixi bis: Medium tutissimus ibis,

Ueber das Gewissen.

Wenn ich in der vorhergehenden von mir versuchten Selbstverständigung über das Besondere der menschlichen Wissenschaft, auch der höchstmöglichen, reinsten und strengsten, alle wahre Erkenntniß des Höchsten des Glaubens (der Vernunft) und alle vollständige Kunde des Untersten des Gefühls (der Sinnlichkeit) als Erforschung und Ergründung desjenigen was Beide an sich, über und unter unsern durchaus dialectischen Begriffen sind, absprach; so will ich damit nicht sagen, daß schlechterdings kein Wissen von dem Wesen des höchsten Objects unseres Geistes möglich sey. Ich will nur so viel damit gesagt haben (und mich däucht, daß dies von dem Gesammten meiner Aeußerungen einleuchte), daß keine Wissenschaft, als solche, welcher der Name Wissenschaft in derselben Bedeutung zukäme, worin er den übrigen Wissenschaften, sowohl reinen als empirischen, Physik, Mathesis, Grammatik, Dialektik, z. B. und sogar Logik, im bisherigen Verstande, zukömmt, von dem denkenden Urwesen an sich, in dessen Unterschied von dem unter ihm stehenden Allgemeinen — d. h. in dessen Erhabenheit über das unter Ihm und durch Ihn bestehende Allgemeine — möglich sey.

Allerdings ist nicht bloß ein Wissen von diesem Unerforschlichen möglich, sondern wirklich in meiner

Vernunft, in meinem vernünftigen Gewissen, in meinem eigenen Unterschiede von mir selbst, in meiner eigenen Erhabenheit über mir selber gegeben. Aber ich sträube mich dagegen, diese alle Wissenschaft möglich machende Erkenntniß **wirkliche Wissenschaft** zu nennen, aus mehreren Gründen:

Erstlich, weil ich, wenn ich auch jenen Unterschied und jene Erhabenheit, durch welchen und in welcher ich allein des Wissens, wovon die Rede ist, fähig bin, mir als Mensch zuschreibe, und, als solcher, meine eigene nennen, — ich sie mir doch nicht als besonderem, als diesem wissenschaftlichen, dialektisch forschenden und ergründenden Denker zuschreiben darf; — weswegen mir immer vorkömmt, daß mein Denken, wenn auch, in seinem Unterschied und in seiner Erhabenheit über meinem empirischen Denken, von dem Göttlichen nicht verschieden, dennoch von dem göttlichen Denken unterschieden werden müsse. Freilich ist mein Denken – mein reines Denken nehmlich — wie das göttliche ein Unterordnen — und in wiefern es dieses ist, dem göttlichen Denken gleich; aber mein Unterordnen ist und bleibt ein mittelbares (in wiefern mir gegeben ist, wodurch, woran und worüber ich ordne). Das göttliche Denken ist aber (so sagt mir mein Gewissen) ein unmittelbares, oder was dasselbe heißt, ein schaffendes, in wiefern es das, wodurch, das, woran, und das, worüber ich ordne, giebt. Wenn ich dieses bedenke, finde ich den Abstand zwischen dem Denken Gottes und meinem auch allerreinsten Denken, trotz der Gleichheit im Allgemeinen, **unermeßlich**, und dasjenige, worin Sein Denken ein unmittelbares ist, das Eigenthümliche Seines schaffenden, nicht bloß im Allgemeinen unterordnenden, sondern das Einzelne und das Be-

sondere setzenden Denkens, sein höchstes Wesen an Sich — meinem Denken wissenschaftlich unerforschlich.

Zweitens, finde ich das Wissen von diesem Unerforschlichen darum durchaus überwissenschaftlich, weil es, wenn auch noch so klar, gewiß und unerschütterlich, nie durch Sprache dargestellt und mitgetheilt werden kann; weil durch Sprache schlechterdings nur das Allgemeine gedacht werden kann; ich mithin annehmen müßte, daß die ursprüngliche Einheit an Sich in ihrem Unterschiede von dem unter ihr stehenden Zusammenhang selber ein Allgemeines sey — oder mit andern Worten, daß Gott nichts Anderes sey und heißen könne, als der Zusammenhang des göttlichen Seyns mit der Natur.

Drittens endlich finde ich, daß so wie völlige Kunde des empirisch Besondern der Natur Allwissenheit sein würde — völlige (wissenschaftliche) Erkenntniß des reinen Besondern **(Einzigen)**, des Urwesens, der Gottheit, Wissen Gottes von sich selbst, sein würde.

Das Wissen also von diesem, nach meinen Begriffen, Unerforschlichen, über der Pyramidenspitze darstellender Logik unermeßlich Erhabenen — das Wissen von Gott über dem Allgemeinen, oder von dem Wesen Seines Seyns über dem Zusammenhang, worin erst mein reines Denken denkt — ist und bleibt mir nur gewisse Wahrheit (im Gewissen), kann mir nie wahre Gewißheit oder Erkenntniß (in der Wissenschaft) werden. Das was ich nehmlich durch dieses Wissen weiß, ist: daß **Seine** (Gottes) Besonderheit (Seine über aller Einheit, Einzelheit, Allheit und Allgemeinheit unendlich erhabene **Einzigkeit)** meine und jede unter der Einheit, Einzelheit, Allheit und Allgemeinheit, stehende Besonderheit, die Seinetwegen sich verleugnet, Ihn mehr als sich liebt, besonders ansieht, in eigentlichster höchster

Bedeutung des Wortes liebt — und sie in dem Grade, worin sie sich als Einzelheit von der empirischen Besonderheit, mittelst aller verliehenen Mittel des Allgemeinen, loszureißen strebt, zu Seiner Einzigkeit emporzieht — in einem das Denken begleitenden Wollen und den Begriff begleitenden Gefühl. Dies ist das Einzige, was ich durch jenes von mir anerkannte Wissen — über dem dialektischen von Gott im Allgemeinen, von der Natur im Allgemeinen, und von mir im Allgemeinen — weiß. Ich kann aber, ob ich es gleich über den sogenannten Glauben setze, es nicht Wissenschaft nennen. Denn die Wissenschaft flüstert mir vom Einzigen und Besondern nicht das mindeste zu — und die aliunde petita — in der Logik selber (als Wissenschaft) sind „der Einzige" und „das Besondere". In der Sphäre zwischen Beiden bewegt sich alle Dialektik, in der bis hinauf zu dem Einzigen und bis hinunter zu dem Besondern das Allgemeine begreifenden und begründenden, aber weder die Einzigkeit noch die Besonderheit ergreifenden und ergründenden Einerleiheit.

Das **Gewissen**, wovon ich rede, wenn ich darin das Höhere der Gewißheit — in Vergleichung mit dem Höheren der Wahrheit (dem Allgemeinen) — finde — jenes Wissen nehmlich, das über aller Wissenschaft eben so erhaben ist, als der Unterschied der Einheit über ihrem Zusammenhang — ist weder die Gewissenhaftigkeit, noch das richtende, freisprechende oder strafende Gewissen — jene evangelische συνείδησις, welche bestimmte moralische Begriffe die Welt (wie auch das Wort, das vorhin in keiner Sprache vorhanden war und erst in der evangelischen entstanden ist) der christlichen Offenbarung verdankt — sondern das menschliche Denken selber in seinem Unterschied von und

über seinem Zusammenhang mit dem vorstellenden Denken — oder die reine Vernunft in ihrer Erhabenheit über der im Menschen, über aller Dialektik stehenden ursprünglichen Logik. Es ist das **Gewissen** der Alles setzenden Gewißheit (religiöse Wahrnehmung), nicht das Bewissen der Alles erklärenden Wahrheit (wissenschaftliches Bewußtsein). Es ist seiner Erkenntniß gewiß, ohne dieselbe beweisen zu können. Es ist aber über religiösen Glauben und religiösem Gefühl eben so wohl erhaben, als über philosophischer Wissenschaft und wissenschaftlicher Wahrheits-Erkenntniß. Denn es hat, wenn auch keine eigentliche Deutlichkeit, weil es nicht durch Begriffe einleuchtet, eine eigenthümliche über alle Lebhaftigkeit und Wärme des stärksten Gefühls lichtstrahlende Klarheit, die alle Deutlichkeit überflüssig macht, und dennoch alle Mißdeutlichkeit verhindert. Wenn man es Glaube nennen wollte, so müßte es wenigstens zum Unterschied von dem Gefühlsglauben, der oft ein bloßes Glaubensgefühl ist, der **reine** Glaube heißen.

Dieses Gewissen nun, bin ich weit entfernt, allen denkenden Menschen zuzutrauen — es ist mir ein Wunder, wie dasjenige, wovon es weiß, mir ein Geheimniß ist. Ich muß es indeß in Jedem, der da mit Zuversicht behauptet, Gottes Denken im Allgemeinen völlig wahr und erschöpfend, darstellen zu können, voraussetzen — ich muß es in jedem auch nur wissenschaftlichen Welterlöser, der mir die wahre Logik, und das allein wahre Denken vorschreibt, als zuverläßig vorhanden annehmen — ich muß mir selber sagen, daß ich die einzig mögliche, unwandelbare, unveränderliche, nicht anders seyn könnende, noch anders seyn dürfende Darstellung des göttlichen Denkens nur von dem Standpunkt der Gewißheit aus, den ich angegeben habe, als einzig mögliche erklären dürfe. Daß der Mensch diesen

Standpunkt erreichen, und sich auf demselben unerschütterlich erhalten könne, bezweifle ich nicht; aber daß er es **vermöge seines bloßen dialektischen Denkens könne**, bezweifle ich.

Wenn nun vollends einer meiner Brüder (ein irdischer Mensch) mir sagt: „Ich weiß, wem ich durch mein Gewissen glaube," d. h., ich weiß durch mein reines Denken mehr von Dem, welchem das Gewissen glaubt, als das Gewissen; ich weiß durch meine Wissenschaft, daß und warum „die, welche reines Herzens sind, Gott schauen" — so nenne ich, da ich es mit meinem Begriff von dem unterscheidenden der Wissenschaft nicht reimen kann — da ich es schlechterdings nicht begreifen kann, wie der Begriff zur Gewißheit gelangt — und es meine Denkfähigkeit übersteigt, wie das Denken sich selbst denken könne — so nenne ich ein solches Wissen über dem Gewissen **Gnade**. Denn so viel ist mir wenigstens klar, gewiß, vollkommen einleuchtend, daß Gott es nicht im Allgemeinen, sondern nur im Besonderen giebt; weil es im Allgemeinen zu geben ein Widerspruch ist.

Da es ferner, nach meiner Ansicht, das Höchste ist, was der Einzige dem besonderen Einzelwesen geben könnte — weil ein solches unerschütterliches Wissen, das nach dem Geständniß des wissenschaftlich Wissenden keine Tugend, keine Religiosität, kein noch so gewissenhaftes Handeln und Leben erringen kann, wahre Gottseligkeit, und über aller Menschenseligkeit erhaben ist — so nenne ich es um so mehr Gnade, da ich schon alle tief darunter stehende, nur von oben herab, von dem Vater des Lichts kommen könnende gute Gaben Gnade nenne.

Ich sage: Gott kann ein solches Wissen in und mit dem Allgemeinen nicht geben, weil es ein Wissen des

Ansich des Seyns und keine Wissenschaft der Gesetze des Seyns in dessen Offenbarung ist. Ich kann mir das Allgemeine nur als Gesetz, ins unendliche, vom niedrigsten Allgemeinen der Zahlen, bis zum höchsten Allgemeinen des Denkens, und von diesem wieder herab bis zur gemeinsten Regula de Tri — als höchstes — höheres — hohes Gesetz denken; (weil es allerdings auch im kleinsten offenbart und angewendet als durchaus homogen, seine ursprüngliche Hoheit behält); aber ich kann mir das Allgemeine, als solches, eben darum nie, eben so wenig als das Ursprünglich Setzende, wie als das Besonders Gesetzte — eben so wenig als dasjenige, das es giebt, wie als dasjenige, das es empfängt, — denken. Daß es keine Weltordnung geben könne, ohne einen Weltordner und eine Welt, lehrt mich zwar meine Philosophie, aber eben so wenig **wer** jener Weltordner, als **was** diese Welt sey noch auch warum sie so und nicht anders geordnet sey — wenn mir nicht durch eine höhere Mittheilung das Gewissen, worin sich mein wissenschaftliches Denken dem Gesetzgeber des Allgemeinen, dem ursprünglichen Ordner (Schöpfer) der Welt, dem Einzigen wissenschaftlich Ursprünglichen, anschließt, gegeben wäre.

Ich verstehe unter dieser höhern Mittheilung der eigentlichen Religiosität, der das Gesetz selbst nur um des Gesetzgebers willen heilig ist, jene heilige Begeisterung, ohne welche das reinste Denken nie den Zusammenhang der Einheit an sich mit der Einerleiheit überfliegen, nie zum Unterschied jene Einheit von ihrem bloßen Zusammenhange gelangen würde.

Ich verstehe aber unter jener Begeisterung (Inspiratio) auch nicht bloß das bisher dafür geltende „πάθημα νοήσεος“, so wenig als unter dem wahren Denken das

bisher dafür geltende „μάθημά νοήσεος“; sondern ich bin nur gezwungen, mich eines oft und viel gemißbrauchten Wortes zu bedienen, um daran, was ich für wahr und gewiß halte, zu entwickeln. Ich verstehe darunter, was der paulinischen Entzückung in den dritten Himmel, in welcher und während welcher unaussprechliche Worte gehört wurden — was der durch die faktische Offenbarung Gottes in der Person Christi oder in der gläubigen Annahme derselben, natürlich oder übernatürlich, bewirkten Erhöhung des Menschen über sich selber — überhaupt was allem dem, was unter Gewissen, Glauben, religiöser Begeisterung, Inspiration, Liebe Gottes (amor divinus) Gnade, gemeiniglich verstanden wird, im Wesen des endlichen Geistes, im menschlichen Einzelwesen in seinem Verhältniß zum Einzigen, zu Gott, zum Grunde liegt: die ursprüngliche Geistmittheilung, welche alle jene Erscheinungen der Begeisterung möglich macht, und auch abgesehen von denselben, die höchste Erkenntniß giebt. Schriebe ich griechisch, so würde ich das, was ich hier vor Augen habe und was ich über jedes μάθημα setze, nachdem ich neben demselben ein πάθημα νοήσεος anerkennt, „συνείδησις νοήσεος“ oder „νόημα συνειδήσεος“ nennen. Denn ich bin weit entfernt, jene heilige Begeisterung, das von mir anerkannte Prinzip aller Religion und Philosophie, mithin der Religionsphilosophie (die mir die allein wahre Philosophie ist), für erkenntnißlos zu halten. Ich schreibe ihr im Gegentheil die höchste Erkenntniß (γνῶσις) zu, die Erkenntniß ohne Merkmale, oder die von allen Merkmalen unabhängige Erkenntniß, diejenige, wodurch die Wahrheit gewiß wird. Wie sollte dasjenige, welches gerade das Gewisse in der Wahrheit enthält, erkenntnißlos seyn? Eher möchte ich das bloß Wahre in der Gewißheit (das formell Wahre, die Uebereinstimmung, das

Wissenschaftliche, das Dialektisch=logische, das Mathematische) erkenntnißlos nennen.

Auch nehmlich, wenn die Logik, von allen dialektischen Blendwerken befreit, und der Sprache nach, deren sie bedarf, vollkommen gereinigt, als reinstmögliche Darstellung des reinen Denkens, in dessen wahrem Unterordnen und in der wahren Uebereinstimmung aller dem höchsten Begriff untergeordneten Begriffe, auftritt, giebt sie mir doch schlechterdings nichts als Vorschrift des Gesetzes der Wahrheit im Allgemeinen, stellt sie mir nur deutlich alle Folgen eines möglichen reinen Wissens von der Wahrheit dar, entwickelt sie, so zu sagen, nur das Wissen, und nennt das Wissen von allen diesen Folgen und das Methodische dieser Entwickelung mit Recht wahre und allein mögliche Wissenschaft. Aber vom Was und Warum jener Unterordnung und Uebereinstimmung lehrt sie mich nicht das Mindeste; denn das höchste Was und das letzte Warum kann ja doch kein Begriff, kein Allgemeines, kein mittelst eines Zeichens Denkbares, kein mittelst eines Merkmals Erkennbares seyn. Was die ursprüngliche Einheit an sich sey, sagt mir die Logik nicht, kann sie mir nicht sagen, so wenig und noch weniger als, warum die Verschiedenheit sey.

Das „Ehre sey Gott in der Höhe, und Friede auf Erden, den Menschen, welche gutes Willens sind" (Luc. II, 14, nach der Uebersetzung der Vulgata), gebietet die Logik nicht, weder als reines Gesetz für das Wissen, noch als Gesetz für das Handeln im Allgemeinen. Denn ob Gott in der Höhe geehrt seyn will? ob es Menschen giebt, die gutes Willens sind? und warum mit Beidem der Friede auf Erden zusammenhängt? — davon weiß die Logik nichts, als allgemeine Logik. Dieß weiß allein dasjenige Wissen, unter welchem

alle Logik steht, das Wissen des Gewissens — das göttliche Mitwissen im Menschen = conscientia. Daß aus diesem Wissen nie Wissenschaft werden könne anders als durch Logik und mittelst Dialektik, versteht sich eben so sehr, als es gewiß ist, daß diese in letzter Instanz sich auf jene berufen müssen.

Es kann seyn, daß es mir an hinlänglicher Denkkraft fehlt, oder daß ich nicht rein und methodisch genug denke, um durch mein bloß wissenschaftliches Denken, abgesehen von aller Einwirkung göttlicher Gnade, über Alles, woran meinem Geiste und meinem Herzen hauptsächlich gelegen ist, völligt beruhigt und befriedigt zu werden. Ich läugne auch nicht unbedingt die Möglichkeit einer solchen Denkkraft in einem Andern. Nur mir ist unbegreiflich, wie man durch bloße Begriffe zur Verbindung mit dem Seyn, durch bloßes Denken des Allgemeinen zur Erkenntniß des Besondern und Einzigen gelangen kann. Es scheint mir sogar, daß ich in alle Ewigkeit durch mein bloßes dialektisches Denken nie gewiß werden würde, ob ich sey, noch begreifen würde, wenn ich auch dessen gewiß würde, warum ich sey. Princip und Endzweck sind meinem schwachen Denken einzig und allein in und mit der Religion gegeben.

Ferner: das Höchste, was ich meinem Denken, über der Dialektik im engern Sinne, zuschreiben darf, ist Unterscheiden der Einheit an sich von der Einerleiheit und dieser von der Verschiedenheit, nebst Einsicht in die Möglichkeit einer Vereinigung aller Dreien, ohne sie zu mischen. Nur ist mir dieses Unterscheiden und Vereinen ohne etwas Wortähnlichem nicht möglich. Ich muß es zwar als möglich voraussetzen, um aber inne zu werden, daß es in meinem Denken wirklich ist, muß ich es auf Worte herunterbringen. Laß es aber auch an sich denkbar, ohne alle

Vorstellung und vor aller Vorstellung seyn; was ist dadurch als Schema für meine Einsicht und Erkenntniß gewonnen? Gesetz, Regel und Methode, aber weiter nichts; freilich Alles für die Form, aber nichts für den Inhalt meines Wissens. Weder Gott, noch mich, noch irgend ein Ding lerne ich durch die Einheit, die Einerleiheit und die Verschiedenheit — oder welche allgemeine Begriffe es sonst seyen — in ihrem Unterschiede und Zusammenhange — kennen. Denn sobald ich mit ihnen dialektisch weiter will, werden sie mir bloße, d. h. leere Begriffe, wovon ich natürlicherweise nur das Allerallgemeinste, den Unterschied und den Zusammenhang weiß. Was sie außer diesem sind und warum sie zusammenhangen, um ob sie durch etwas Anderes, als durch mein Denken, zusammenhangen — weiß ich nicht.

Demjenigen nun, der mir beweisen könnte, daß er kraft seines dialektischen Unterscheidens und Vereinigens Gott denke, wie Er ist, nicht nur den Begriff der Einheit an sich im Unterschied von der Einerleiheit und Verschiedenheit als Begriff der Gottheit denke, würde ich jene heilige Begeisterung als Philosoph zutrauen; seine Philosophie wäre mir zugleich Religion und ich würde ihn als den Messias der Philosophie anerkennen, zu dessen Füßen ich mich willig als Jünger setzen würde. Denn er hätte mir Worte, nicht des endlichen, irdischen Daseyns (diese sind alle, wenn auch noch so gereinigt, zweideutig), sondern des „ewigen Lebens".

Wenn ich aber nun, zu den Füßen eines solchen Lehrers sitzend, die wahre Philosophie gefunden, und gewisse Religion in ihr gewonnen hätte; so würde ich dennoch fortfahren, dieses meinem Lehrer nachdenken Können Gnade zu nennen, weil mir des frühern Wahrheitoffenbarers Ausspruch: „Es kann Niemand zu mir kommen, es sey denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat," immer in den Ohren klingt.

Ich würde es nehmlich nicht lassen können, die von meinem Lehrer gefundene und dargestellte Wahrheit lieber einer heiligen Begeisterung des reinen Herzens, als einer schulgerechten Analysis der in der Philosophie gangbaren Worte zuzuschreiben, und sein Mehr- und Besser-Wissen, als alle frühern Forscher gewußt, und alle bisherigen Märtyrer der Wahrheit geglaubt — mit Ausnahme des Einen, der sagen konnte: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich" — für Gnade, d. h. für besondere Gabe von Oben, zu halten.

Deduction der Emanationslehre, oder Transcendenz und Immanenz.

Emanation ist das Verhältniß des Schöpfers zur Welt, der Phantasie dargestellt — durch mathematische Vorstellungsweise – Scheinlehre.

Wenn sie für das angesehen wird, was sie ist, als bloßer Schematismus der Theologie oder Theologik, so ist sie nicht bloß unschädlich, sondern nützlich, nicht als wahr an sich, sondern als wahrer Schein der Wahrheit, d. h. als richtige und consequente Versinnlichung derselben. Die Zeit ist nur im Raum vorstellbar, wie die Möglichkeit nur in der Nothwendigkeit denkbar ist. So ist das Weltall mit allen Einzelnwesen nur in Gott vorstellbar und denkbar. Denn auch die denkende Vorstellung des Weltalls, als unter Gott bestehend, erhält erst reine Bedeutung, wenn das Unter hier als ein Innerhalb bestimmt wird. Beim Unter wird zwar der Unterschied, aber nicht der Zusammenhang angedeutet. Das Weltall besteht unter Gott in Gott. Beides ist gleich wahr und nur in Verbindung wahr. In wiefern das Weltall der Inbegriff der Geschöpfe ist, kann man sagen, daß es unter Gott besteht, von Ihm abhängt; in wiefern auch das Weltall die ganze Schöpfung ist, muß man sagen, daß es in Gott ruht, von Ihm gedacht, denn es ist als seine Schöpfung sein göttliches Denken. Die Vorstellung des Unterschieds ist in=

dessen unmittelbarer in moralisch praktischer Hinsicht als die Vorstellung des Zusammenhangs, denn das Verhältniß unsers Wollens zum göttlichen Wollen ist Unterwerfung, und das Gewissen kennt kein anderes Anschauen, als das Hinaufblicken zum Einzigen, zum Richter, Gesetzgeber und heiligen Vater, — „Vater! dein Wille geschehe, nicht der meine.“ —

Die Vorstellung des Zusammenhangs ist aber unmittelbarer in intellektuell theoretischer Rücksicht. Denn das Verhältniß unsers Denkens zum göttlichen Denken ist Eingeschränktheit, und die Vernunft (als philosophirende Vernunft) kennt kein anderes Anschauen als Einsehen und Erweiterung der Einsicht — Entwickelung, Erklärung, Aufklärung, Erhellung des gleichsam eingeengten Gewissens. Der Forscher fühlt den Allgegenwärtigen, den Allmächtigen, den Unendlichen, den Allwissenden rings um sich herum, — „In Ihm leben, bewegen wir uns und sind wir,“ — als denkendes Einzelwesen. Seine Herrlichkeit beherrscht uns im Momente des Denkens, nicht wie im Momente des Wollens unterordnend gebietend von Oben, sondern seine Herrlichkeit umgiebt uns in Uebereinstimmung alles Denkbaren, umfaßt uns von allen Seiten. Unser Denken verliert sich in dem Seinigen, wie ein einzelner Strahl im allgemeinen Sonnenlichte, während unser Wollen sich dem Seinigen unterwirft, wie die Erdwärme dem Sonnenfeuer. Das hier gewählte Bild ist vielleicht nicht unschicklich, um diesen Unterschied und Zusammenhang des Unter und des In klar zu machen. Der Lichtstrahl ist im Lichte, die Wärme unter dem Licht, beides durch das Licht.

Das Weltall ist durch Gott, dies ist der vollständige Ausdruck; er sagt aber unter und in zugleich. Jede Wirkung ist zugleich unter und in der Ursache.

Die reinste Vorstellung von Gott (für die Phantasie) ist der unendliche Raum, so wie das reinste Bild von Gott die unermeßliche Ausdehnung (Spinoza's); denn Raum giebt kein Bild. Der reinste Gedanke von Gott ist das unendliche Denken; die reinste und höchste Idee von Gott ist das unendliche Seyn, das Urseyn, der Urgrund des Seyenden; der höchste Begriff von Gott die ursprüngliche Einheit an sich.

Alle diese Bilder, Vorstellungen, Gedanken, Begriffe und Ideen von dem Einzigen tragen in ihrer höchsten Reinheit und Erhabenheit das Gepräge des Einzelwesens, in welchem Er sich offenbarte, und charakterisiren nur dieses, nicht Ihn selber: so wenig, und noch weniger, als die Farben, die geraden Linien, die Strahlenbrechungen und die Wärme das Licht an sich charakterisiren. Nur im Einzelwesen und für das Einzelwesen giebt es Gegenwart durch den Raum. Der Zusammenhang des Hier mit dem Jetzt, in einem Dritten, giebt erst Gegenwart, wie der Zusammenhang des Gehalts mit der Dauer, in einem Dritten, wirkliches Beharren, Bleiben, Werden, Daseyn. Denn jeder entstehende Moment in der Zeit — in der unbestimmten nehmlich — ist eo ipso ein vergehender — jeder Augenblick ein verschwindender. Die Zeit ist nichts als die Endlichkeit selber in ihrer Unbestimmtheit. Sie wird nicht durch den Raum gesetzt, weil das Unendliche nichts Endliches setzen kann; sondern mittelst des Raums, durch das Setzen der Unendlichkeit als Raum, durch das Setzen außer Gott – gesetzt. Dadurch allein, daß außer Gott Etwas ist (eigentlich wird), dadurch das Etwas erschaffen wird, giebt es Zeit, und Zeit ist nichts als die Seynweise des Nichtansichseyenden. Raum hingegen ist die Seynweise des Ansichseyenden, die nothwendige Seynweise (welche man aber nicht mit dem Seyenden

an sich, dem Urseyn oder dem Nothwendigseyn verwechseln muß).

Die Seynweise des Nichtansichseyenden kann nur eine mögliche seyn. Die nothwendige Seynweise ist eine überall und immer durchaus bestimmte, wirkliche (Raum); die mögliche Seynweise ist eine nimmer und nirgend wirkliche, überall und immer nur bestimmbare (Zeit).

Das Bestimmte des Bestimmbaren durch das Bestimmende heißt die Bestimmtheit, die Bestimmtheit der Möglichkeit durch die Nothwendigkeit die Wirklichkeit; die wirkliche Seynweise ist Daseyn, Hier und jetzt seyn, Dort und dann seyn, Gegenwärtigseyn, Einzelseyn.

Mithin ist für die, Seyn und Daseyn, Denkbares und Wirkliches, verknüpfende Phantasie die natürliche Vorstellung der Schöpfung diese, daß was von Ewigkeit in Gott, als in dem unendlichen Raum, war, außer Gott wird, in jedem Momente der Zeit, Emanation. Gott ist für das All und für das Denken immanent; für alle Einzelwesen und namentlich für unsern Willen, transcendent. In Wahrheit, d. h. als Gott, Beides.

Das einzelne Denken, oder das Denken des Einzelwesens, ist als reines Denken nicht dem allgemeinen Denken oder dem Denken des Urwesens untergeordnet, sondern in der Unterordnung des Denkens, welche dem Denkenden Unterordnen des göttlichen Denkens völlig entspricht, dem absoluten Denken ingeordnet, nicht unter dasselbe heruntergesetzt, sondern in demselben beschränkt, bestimmt gesetzt. Das vorstellende Denken ist zwar nicht nur ein eingeschränkt unterordnendes, sondern ein untenstehendes im

strengsten Sinn, aber nur die Schranke desselben, die Vorstellung, nicht das denkende Unterordnen in dieser Schranke. Es ist das Denken in seiner Lauterkeit dem göttlichen Denken gemäß (Vernunft), und wiefern es vernünftig ist, im göttlichen Denken inbegriffen, in der Gottheit — nicht im Menschen, weder im einzelnen vorstellenden Menschen, noch im Menschen als besonders denkenden Menschen; denn diesem gehört nur das Darunterstehende, die Beschränkung.

Nur der besondere Mensch (das menschliche Individuum) ist moralisch und unterworfen; der einzelne, als reines Einzelwesen, als reine Menschenseele, ist unschuldig und weiß nichts vom Guten und Bösen im praktischen Sinn. Aber jede einzelne Menschenseele wird besonders irgendwo und irgendwann (mittelst der Leiblichkeit), und nun ist er als bedingtes Wesen unterworfen, nicht bloß Gott, sondern sich selbst als reinem menschlichen Einzelwesen, als reiner vernünftiger Seele, d. h. seinem Gewissen.

Der besondere Mensch setzt den einzelnen voraus, nicht umgekehrt, obgleich der besondere Mensch dem reinen einzelnen Menschen der Zeit nach in der Erscheinung vorhergeht.

Der Mensch, als reines Einzelwesen, wie er im Göttlichen Denken gesetzt ist, ist Gottes Sohn, wechsellos in allem Wechsel der auf einanderfolgenden besonderen erzeugten Menschen; nicht Sohn eines zeitlichen, sondern des ewigen Vaters, und das vorübergehendende Erd-Individuum ist nur seine Erscheinung — in der Manigfaltigkeit und Verschiedenheit — ein geboren werdender und sterbender Mensch (proles genitoris oder Filius Patris). Die Erscheinung des einzelnen Menschen (die Besonderheit des Cajus, Sempronius oder Titus) ist bedingt und zufällig, — wie auf Erden,

so auf jedem besondern Planeten. Die Wirklichkeit aber des reinen Menschen, als von Gott gedachtes Einzelwesen, ist unbedingt, nothwendig überall, wo Gott denkt, und Gott denkt überall und offenbaret sich überall in irgend einem Gewissen. Seine vollständige Offenbarung im Menschen ist die des Einzigen durch den Einzelnen im Besondern, der Menschgewordene Sohn Gottes; seine successive, bedingte und graduelle Offenbarung ist der einzelne Mensch in den besonderen Menschen, die zu Kindern Gottes werdenden Menschen. Einer ist der Sohn Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit; wir können durch den Einen zu Kindern Gottes werden.

Wahrheiten.

Das Gedankenreich, oder der Gedankenraum, aller bisherigen Metaphysik hat nur zwei Dimensionen. Die dritte Dimension wird noch immer gesucht — da es aber gerade die innerhalb des Auges ist, so lange man ins subjective und objective, das ja beides als Vorstellung außer dem suchenden ist, starrt, stets im Blinden. Das ewige Versteck= und Blindekuh=Spielen des Ichs mit dem Nicht=Ich — des Subjectiven mit dem Objectiven — der Einheit mit der Allheit — des a priori mit dem a posteriori — des Reinen oder Transcendentalen mit dem Empirischen oder Gegebenen — des Idealen mit dem Realen — des Ewigen mit dem Zeitlichen — des Unendlichen mit dem Endlichen — kurz: der Metaphysik mit der Physik, und der metaphysischen Pflichtenlehre mit der physischen Moral — ist ja ein bloßes Schattenspiel an der Wand — wenn das Licht beiderseitig geläugnet wird.

Hat Kant Recht, daß es das einzige ist, das wir treiben können, (giebt es nur zwei Dimensionen im Gedankenraum, wie er behauptet — und wie alle die übrigen insofern zugegeben, als sie sich damit beholfen — hat er allerdings Recht), so sollten wir doch wenigstens einmal für allemal zu philosophiren aufhören — und lieber träumen, phantasiren, dichten in's Blinde hin — als mit einer antinomischen zweiwinklichten Vernunft, und einen zweischenklichten Verstande — in

einem Erkenntniß-Raum, der nur Länge und Breite hat, ernsthaft wissenschaftliche Schlösser bauen wollen. Scheinbare Materialien (Erscheinungen) und unscheinbare Formen (Begriffe) sind freilich genug da, aber diese schweben ja so hoch über uns, wenn sie irgend eine Vollkommenheit (als Ideen) haben — jene hingegen stecken so tief unter uns, wenn sie brauchbar sind, daß wir sie weder oben noch unten erreichen, geschweige, an einander bringen können. Eine schwellende Tiefe des Widerspruchs ist zwischen beiden befestigt; und man hat gut, dies unerfüllbare Loch Harmonia præstabilita, Kritik, kategorischer Imperativ, moralische Weltordnung, Identität oder Indifferenz zu nennen — die bloßen Namen füllen nicht die Leere der Sache. Zwar haben Einige, die die Unmöglichkeit einsahen, mittelst himmelweit auseinander liegenden Formeln (Grundrissen, Richtmaaßen, Richtschnüren, Planen, Perspectiven, Verhältnißangaben, nebst allerlei schön gezeichneten Instrumenten) und rohen Materialien (Stein, Sand, Thon u. d. g.) etwas zu bauen, den verzweifelten Entschluß gefaßt, auf alle Form Verzicht thuend, das Gebäude aus bloßer baarer Materie — und Andere, das ganze Materiale liegen lassend, den noch verzweifelteren, es aus bloßer Form aufzuführen. Diese kommen mir insofern weniger unverzeihlich vor, inwiefern der Widerspruch nicht so auffallend ist — und, wenn auch allerdings kein Gebäude auf diese verzweifelte Weise zu Stande kommt, doch zum wenigsten zu ihren eigenen Füßen ein handgreiflicher Schutthaufen aufgeschüttet — oder in ihren eignen Köpfen eine begreifliche Formalitäts-Gallerie aufgehangen werden kann. An und für sich wäre nun freilich weder der eine noch die andere etwas werth; indessen auf den möglichen Fall hin, daß irgend ein künftiger Wissenschaftsbaumeister, wenn die dritte Dimension des Er-

kenntnißraums einmal entdeckt worden, sich dadurch, und freilich mittelst eigener ungemeiner Fähigkeit in Stand gesetzt fände, eine feste Brücke über jene schwellende Tiefe zu schlagen, so wäre doch so viel gewonnen, daß er, Dank jener verzweifelten Arbeiten, zum Gebäude, welche er gerade auf dieser Brücke mitten inne, zwischen dem gar zu Hohen und gar zu Niedrigen, nach der Regel: „medium tenuere beati, medio tutissimus ibis", aufführen wollte, so wohl die nöthigen Formeln jenseits, als die unentbehrlichen Materialien diesseits, beisammen vorfinden, und dadurch zum Werke selbst unsägliche Zeit- und Raum-Ersparniß, und was das Wichtigste ist, alles was ihm zur Möglichkeit desselben fehlte, gewinnen würde.

Ich bin weit entfernt, mich für einen solchen wissenschaftlichen Baumeister zu halten; ich rufe ihn aus der Zukunft, und der Himmel weiß aus welcher fernen oder nahen, her; aber ich rufe mit Zuversicht, daß mein Ruf von dem rechten über kurz oder lang gehört und erhört werden wird. Denn ich habe die Stelle in der schwellenden Tiefe erblickt, worauf durch Ankerwerfen, weil sie nicht bodenlos ist, eingesenkt, eingepfählt und eingerammelt werden kann, und werden muß, und werden wird. Und ich weiß, warum sie bis jetzt nicht hat geschlagen werden können. Ich werde zeigen und beweisen, daß es eine dritte Dimension des Erkenntnißraumes eben so gewiß gebe, als Höhe oder Tiefe zu der Länge und Breite der Ausdehnung.

Ich werde zeigen und beweisen, daß alle bisherige philosophische Wissenschaft bloß mathematisch oder bloß mechanisch — glücklich annoch, wenn nicht ein Gemisch von beiden war; — zeigen und beweisen, daß jede entweder ein Anfang ohne Ende — oder ein Ende ohne Anfang, gerade weil ohne Mitte war.

Zeigen und beweisen, daß die sogenannte Naturnothwendigkeit sich in lauter Möglichkeiten und Wirklichkeiten, und die sogenannte Ichfreiheit sich in lauter Ichgebundenheit, beide in vollkommener Abhängigkeit — unter den Gesetzen der Schwere und der Liebe, auflösen — und daß es weder im Allen noch im Einen, weder im Ganzen noch im Einzelnen, sondern einzig und allein im Einzigen, Nothwendigkeit und was dasselbe heißt: absolute Freiheit, beides Unbedingtheit geben könne.

Zeigen und beweisen, daß Gott eben so hoch über alle Idealität, als über alle Realität, eben so hoch über alle Möglichkeit als über alle Wirklichkeit, erhaben ist — weil Ideales, und Reales, Wahrheit und Seyn, Möglichkeit und Wirklichkeit Ihn, den Schöpfer des Denkenden und Denkbaren voraussetzt.

Zeigen und beweisen, daß Gottes Nothwendigkeit und Urseyn keines künstlichen Beweises bedarf, weil Alles und Jedes das allen Beweisen zu Grunde liegende natürlich erweist, und von Ewigkeit zu Ewigkeit dem auf Alles und Jedes gewissenhaft Merkenden offenbart

Zeigen und beweisen, daß man deswegen nichts in der Philosophie streng bewiesen hat, weil man aus allen andern als aus dem einzigen Princip hat beweisen wollen.

Zeigen und beweisen, daß sich Gott mit der Welt nicht vergleichen lasse, weil die Welt, als ein Inbegriff von verschiedenen Dingen die Verschiedenheit selber ist — mithin von Gott, als der einzigen vollkommenen Idealität, schlechthin und im höchsten Grade verschieden gedacht werden muß — mit andern Worten: daß die Welt in einer

Vergleichung mit Gott sich zu ihm, wie Nichts zu Allem verhält. In dieser Bedeutung ist's symbolisch, und zwar mathematisch metaphorisch wahr, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen; und hiemit kann das gigni de nihilo nil, in nil nil posse reverti sehr gut als ganz richtig gelten. Denn verglichen mit dem göttlichen All (der einzigen seyenden und wahren, nicht bloß nominalen, Identität) ist das durchaus verschiedene Weltall ein wesenloses Nichts.

Alle Dinge sind verschieden **der Zahl nach, der Zeit nach,** und **dem Raum nach**.

Kein Ding ist in seiner Zahl mit irgend einem anderen Dinge vollkommen identisch — kein Ding ist mit irgend einem andern an eben demselben Orte — und kein Ding ist mit irgend einem andern in eben derselben Zeit.

Anmerkung.

Der mittlere Satz ist allein bisher allgemein angenommen — der erste weder behauptet noch geläugnet worden, weil die Zahl nicht zu den ursprünglichen modis existendi gerechnet wurde — der dritte aber, so viel wir wissen, allgemein verworfen. Wir haben also den ersten und den letzten darzuthun — und wenn uns dieses glückt, somit zwei neue Ansichten der Dinge in der Metaphysik einzuführen.

In Ansehung des ersten Satzes: Daß kein Ding in seiner Zahl mit einem anderen vollkommen identisch sey, haben wir es mit den Atomisten und den Monadisten zu thun, die vollkommen einfache Dinge (Substanzen oder kleinste Welttheile) annehmen, was nothwendig dasselbe heißt, als durchaus identische Wesen der Zahl nach zu behaupten. Wenn man aber ihre eigene Lehre genau untersucht, so ergiebt sich, daß sie gerade das Gegentheil durch ihre Systeme beweisen. Denn diese hypothetische Identität der Zahl nach gilt nur für die

Atomen, so lange sie noch noch nicht in der Welt, und für die Monaden, so lange sie noch nur in Gott sind, mithin vor dem Anfange der Natur und vor dem Beginn der Schöpfung — im Chaos, oder in dem Göttlichen Willen. Kaum aber ist der Kosmos oder die Schöpfung da, so sind die wirklichen Dinge, oder die wahre Substanzenzahl verschieden, und das Principium Indiscernibilium wird sowohl von Lesage, als von Leibniz in seine volle Gültigkeit, mechanisch, wie dynamisch in Körpern, wie in Seelen anerkannt. Nun reden wir freilich, wenn wir von Dingen und Gedanken in der Welt und unter Gott reden — nicht von Undingen vor der Welt und vor der Schöpfung, wie sie etwa in unsern verworrenen Träumen während der Abwesenheit der Vernunft spucken können — und glauben also alle Einwendungen gegen unsern Satz von dieser Seite her abweisen zu können. Fragen wir aber, wie es sich mit der Verschiedenheit der Dinge und der Gedanken in der einmal vorhandenen, und als wirklich denkbaren Welt, selbst wie Leibniz und Lesage sie doch, als Schöpfung und Natur annehmen, in Rücksicht auf die Zahl verhalte, so antworten wir mit Zuversicht: völlig, wie mit der Verschiedenheit in Rücksicht auf den Raum. Eine unendliche Figurverschiedenheit, macht eine unendliche Masse-Verschiedenheit (inwiefern die Masse arithmetisch betrachtet wird, und wie sollte sie anders als bloße Masse betrachtet werden können?) nothwendig; und — so unmöglich es ist, daß zwei Einzelnheiten in der Welt an Figur vollkommen identisch seyn können, eben so unmöglich ist's, daß zwei solche es an Masse (Zahl der letzten Theile) seyn sollten. Nun verwechsle man nicht hier das Besondere mit dem Allgemeinen, das Individuelle mit dem Artigen und Gattigen. Wir reden von Dingen an sich, von Einzelndingen, nicht von bloß Verstandesbegriffen, und Ver-

hältnißordnungen. Da wir von Dingen an sich reden, so nehmen wir sie als gleichbedeutend mit einzelnen Kräften an; denn da Kraft unser höchster einfacher Begriff ist, und wir keine denkbare Dinge außer dem Raume, außer der Zeit und außer der Zahl annehmen, mithin das Dingliche (substanzielle) der Erfüllung irgend eines Raums, irgend einer Zeit, irgend einer Zahl zugleich, in die Kraft, solche zu erfüllen, setzen — so ist in jeder Kraft, unter Kräften, eine Verschiedenheit der Zeit, dem Raum, und der Zahl nach, nothwendig (wie auch Lambert im 4. Hauptstück §. 158 seiner Architektonik zugiebt). Jede Kraft ist also als einfacher Begriff dreifach, und wirkt einzeln, räumlich und zeitlich, wenn auch nur in einer Dimension des Raumes, und in einer der Zeit, und in einer der Zahl, doch zugleich; mithin in dreien Dimensionen des expansiven, progressiven, und intensiven Seyns. Es ist nämlich in jeder Monas nothwendig Activität, Direction und Reaction (welche letztere man vis inertiæ, Undurchdringlichkeit, Schwere, Repulsion, Contraction, und was weiß ich, genannt hat) — und die allerdings, wenn sie allein wäre, eine todte Kraft seyn würde; sie ist aber nie isolirt in irgend einem wirklichen Ding, Ganzen oder Element, da; und es giebt überhaupt nur lebendige Kräfte. Jede wahre Kraft ist eine organische Kraft, auch die, welche im Sandkorn und im Sonnenstäubchen Leben organisirt. Denn auch im Sandkorn, im Sonnenstäubchen, wie im Thautropfen, ist Alles Leben, wenn auch unseren natürlichen und künstlichen Augen, wegen der verhältnißmäßig zu unserer äußern Wahrnehmungsfähigkeit unendlichen Kleinheit, unzugängliches Leben. Alles wahrhaft existirende lebt in irgend einem Grade des Lebens. Intensives, expansives, progressives Seyn ist Leben.

Monas.

—

Dieser Begriff der abhängigen, relativen, in der Erscheinung entstehenden und vergehenden, in der Substanz (der innersten Kraft, hinter der Erscheinung oder innerhalb derselben) unvergänglichen Wesenheit ist der Grenzpunkt der menschlichen Naturerkenntniß. Er ist aber ein nicht bloß logisch möglicher, sondern physisch und metaphysisch nothwendiger Begriff; denn durch ihn denken wir uns, was wir nicht umhin können in jedem wirklich existirenden vorauszusetzen: das Innere der Natur, in welches keine sinnliche, noch sonst mittelbare, bedingte Wahrnehmung eindringt, und das doch, einerseits von der Vernunft durch den Satz des Daseyns als nothwendig, andererseits durch die reine Einbildungskraft als möglich gesetzt wird.

In unserm System ist aber dieser Begriff so wenig Träger des Ganzen (das ἓν unsers πᾶν) als der Begriff von Größe — der Träger des gesammten Weltalls der Erscheinungen oder der Materie. Denn da wir, mittelst der Ergänzung der Naturgesetzgebung durch die dritte bisher unbeachtete Allform der Zahl, alles absolut identische aus dem subjectiven Geisterreich nicht weniger als aus der objectiven Erscheinungssphäre ausgeschlossen haben — und, da wir außer der Einheit, Vielheit, und Allheit eine bisher unbeachtete, hoch darüber stehende, diese setzende, Einzigkeit voraussetzen — so

können und dürfen wir die Geistigkeit des ganzen Universums ohne Gefahr in pantheistischen Idealismus zu versinken, annehmen. Wir mögen die Schöpfung überhaupt noch so herrlich uns idealisiren, sie wird immer, trotz aller Unendlichkeit, Geistigkeit, und wesentlichen Unvergänglichkeit, tief genug unter ihrem Schöpfer stehen. Dadurch daß Er der einzige Hervorbringer des Innern wie des Aeußern ist, fällt alle Vergleichung, geschweige Vereinerleiung, Gottes mit der Natur, oder dem Weltall weg — und selbst die Weltseele bleibt ein Unding unter dem Gesetze der Zahl.

Philosophie.

Ein Grundirrthum der bisherigen Philosophen ist die Trennung, oder noch eigentlicher Zerspaltung der Philosophie in eine an und für sich theoretische, und eine an und für sich praktische. Es giebt keine theoretische und keine praktische Philosophie, als wahre — so wenig als eine theoretische Vernunft und eine praktische Vernunft als solche. Die Philosophie, wie die Vernunft, ist theoretisch und praktisch zugleich nach unauflöslicher Verknüpfung in und durch die philosophirende Freiheit – nicht bloß ihrem Ursprung und ihrem Ziele nach, sondern in ihrem eigenthümlichen Geschäfte selber, das wenn es zweckmäßig, die Quelle nicht verläugnend zum Ziel führen soll, nie willenlos, so wenig als erkenntnißlos seyn darf. Zum Philosophiren gehört nicht allein eine reine Ansicht, sondern

eine reine Rücksicht, und vor Allem aus, eine reine Absicht; denn man philosophirt doch am Ende nachdem man philosophiren will; und insofern wäre die wahre Philosophie, wenn etwas dazu gehöriges beseitigt werden sollte, eher praktisch als theoretisch zu nennen, weil das allerwesentlichste darin allerdings praktisch ist. Sie wäre dann wenigstens in ihrem wahren Anfange da; denn ihr wahrer Anfang ist freies Suchen geistiger Befriedigung; und jedes Suchen ist praktisch. Das bloß theoretische Speculiren sucht nichts, als höchstens sich selber und das schon gefundene oder gefunden geglaubte — ein passives Selbstbetrachten, das nicht einmal Suchen genannt zu werden verdient.

Philosophie ist nicht Forschen nach wahrer Wissenschaft, oder nach Wahrheit einzig und allein um der Wahrheit willen — sondern Streben nach wahrer Weisheit, des Guten, Wahren und Schönen wegen, welches in der wahren Weisheit sich vereint findet. Denn der freie Geist wird nur durch das Gute, das Wahre, und das Schöne zugleich befriedigt. Dieser Dreiklang ist sein ewiges Bedürfniß, und er philosophirt nicht bloß um sich denselben zu idealisiren, sondern um ihn in sich, und so weit möglich außer sich, zu realisiren. Er fühlt, daß er nur dadurch, daß er ihn in sich rein stimmt, und dadurch, daß er ihn in reale Einstimmung mit dem außer ihm rein erklingenden bringt, dem Ideal desselben in der höchsten und reinsten Uebereinstimmung sich nähern könne.

Anmerkung.

Mit dem sogenannten Denken ist, seit Descartes es an die Spitze aller philosophischen Ausdrücke für das Seyn in uns stellte, viel Unfug getrieben worden. Das Spielen damit war ein Spiel mit falschen Würfeln. Die Bedeutung des Worts wurde nämlich bald willkührlich in die bloße Bedeutung des

Rechnens, des Auseinanderreißens und Verknüpfens bloßer logischer Zeichen, die insoweit nicht besser als die mathematischen sind — und die Seynbedeutung gieng unter dem Rechnen selber verloren. Nie würde Spinoza, der gewiß es ehrlich meinte, die Auslegung des göttlichen, weltlichen und menschlichen Räthsels für den Zweifler auf zwei Worte haben ankommen lassen, wie Cogitatio und Extensio, wenn er die Bedeutung des ersten nicht verkannt hätte. Sein „Corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore“ hätte eben so gut, nach der Rolle, die er das Denken spielen läßt, und nach dem Resultate des Spiels, eben so gut „Numerus non terminatur arena, nec arena numero“ heißen können. Der Satz wäre dann wenigstens in einer Bedeutung wahr gewesen. Denn in numero, quo numeratur, non datur pondus, nec mensura. In Cogitatio giebt es aber ursprünglich nach aller Sprachbedeutung et pondus et mensura. So im lateinischen schon:

„non fumum ex fulgore sed ex fumo dare lucem
Cogitat“

hat das cogitat eine Willensbedeutung, und das Denken in alter deutscher Sprache schließt immer das Wollen, und zwar das freie Wollen ein.

Betrachtung beim Philosophiren.

Giebt es etwas edleres im Menschen als das Wissen, das Erkennen, das Anschauen, oder wie man von oben nach unten, oder umgekehrt, sein Betrachten Gottes, seiner Selbst, und der Dinge, nennen will? Giebt es eine höhere und bessere, als vollkommene

theoretische Wahrheit? Läßt sich eine solche auch nur ohne eine sonstige, gleichsam lebendigere denken? Besteht das Leben des Geistes in Anschauen, Begreifen, Erkennen und Wissen? oder giebt es ein höheres Leben, dem alle diese Vermögen entspringen und dienen? Ist Erkenntniß die Urquelle und der Entzweck des geistigen Daseyns?

Allerdings giebt es etwas edleres im Menschen als Wissenschaft, oder Tugend ist ein leeres Wort. Allerdings giebt es etwas höheres als bloße theoretische Wahrheit, Weisheit nämlich, die zugleich und hauptsächlich praktisch ist. Allerdings giebt es etwas tieferes und besseres als Betrachten des Seyns, **Trachten.**

Nicht Erkenntniß, sondern **Seligkeit**, ist der Quell, der Strom und der Ocean des geistigen Lebens. Wollen ist höher als Denken, Lieben besser als Wissen, und Seligkeit edler und zwecklicher als alle Wissenschaft.

Die Aufgabe der Wissenschaft, auch der reinsten, ist der Aufgabe der Weisheit untergeordnet. Philosophie ist nicht Streben nach reiner Einsicht, sondern Streben nach reinem Einfluß. Die Bildung des Herzens ist ihr noch angelegentlicher, unmittelbarer noch, als die Einrichtung des Kopfs. Das Ur-Element aller ihrer Elemente ist Freiheit, und die allererste Frage des erwachenden Geistes ist nicht: was kann ich? oder was weiß ich? sondern was will ich?

Der freie menschliche Geist fragt nicht unmittelbar weder was? noch wie? noch wo? noch warum? sondern **wohin**? An der Richtung ist der ihm eigenthümlichen Linie gelegen, denn ihre Natur ist Freiheit. Die Flection, die aller Reflection vorhergeht, ist ursprüngliches Wollen, das sich unmittelbar in Neigung, Liebe, Wohlwollen offenbart. So zuverlässig schon im Kinde an

der Mutter Brust — so eben so gewiß im reifen Geiste am Busen der Natur — in Gottes Armen.

Der Kern des menschlichen Geistes ist in seinem Herzen, nicht in seinem Kopf — d. h. im Gefühl und Gewissen, nicht im Gedanken und Wissen. Das Herz allein ist ganz sein — denn nur das Herz des Menschen ist frei. Der Kopf ist nichts als Werkzeug des Herzens, stumpfer oder schärfer, wie es von ihm nicht abhängt, oder wenn man lieber das Gleichniß eines Augenglases will, dunkler oder heller — nur ist und bleibt das Herz sein innerstes Auge.

Dieses Herz nun — während die verschiedenen Köpfe der mehr oder weniger aufgeklärten Forscher und Grübler aller Zeit — nach Einsicht, Erkenntniß und Wissenschaft fragen — nach Wahrheit um der Wahrheit willen (also um Dessentwillen, von welchem sie noch nichts wissen) — frägt einstimmig mit allen Herzen nach dem Guten, nach Seligkeit, oder, was zuletzt dasselbe heißt, nach Wahrheit um der Liebe willen, und nach dem Allen, um Gottes willen. Denn darin sind gewiß alle Herzen einig, daß Seligkeit oder Glück mit Würde, Genuß mit gutem Gewissen, Liebe und Gegenliebe, Wohlbefinden mit Wohlthun, Bewußtseyn des Guten und Güte des Bewußtseyns — geselliges Wohlseyn, mit einem Wort, unter Gottes Schutz und mittelst Seiner Gnade höchster Zweck des Lebens ist. Tot capita tot sensus dürfte wahr seyn; aber was zuverlässig noch wahrer ist, ist unum desiderium omnibus cordibus. Selbst das verruchteste, verdorbenste Herz will im innersten seines Kerns gesellige Wonne, d. h. nicht bloß einsamen Genuß, sondern irgend einen wohlthätigen Einfluß. Mit andern Worten: jeder freie Wille ist urgut — ursprünglich gut, d. h. will sein Gutes mittheilen.

Daß alle Sterblichen Glückseligkeit wünschen, ist ein Erfahrungssatz, den wir gern unterschreiben — daß alle Menschen aber Seligkeit wollen, ist ein reiner Gewissenssatz, der über alle Erfahrung erhaben ist; denn es ist unmöglich, daß der freie Wille etwas anderes wollen könne. Wer da sagt: er wolle nicht glücklich seyn, kann wahr sagen (auch im Fall, daß er's wünsche), aber wer da behauptet, er wolle nicht selig seyn — glückselig seiner Würde gemäß, und würdig seiner Glückseligkeit — der lügt in seinem eigenen Gewissen. Wer einer solchen Lüge fähig ist, den streichen wir aus der Liste der wahren Menschen aus; denn er hat sich selbst aus derselben gestrichen.

Wir dürften also wohl geneigt seyn, den alten Satz des Widerspruchs als Criterium der Wahrheit gelten zu lassen — mit einer Bestimmung, von welcher, so viel wir wissen, unter den Philosophen noch nicht die Rede gewesen ist. Was sich im Kopf (im Wissen) widerspricht, ist unmöglich — hat es geheißen. Wir möchten dieses Criterium so ausdrücken: Was sich im Herzen (im Gewissen) mithin im Wollen widerspricht, ist falsch. Denn zweierlei kann der Kopf füglich zu gleicher Zeit wissen — aber zweierlei kann das Herz unmöglich zu gleicher Zeit wollen. Denn zwei entgegengesetzte Pole desselben sind möglich — zwei entgegengesetzte Richtungen desselben aber unmöglich.

Die große Frage bei der Betrachtung des menschlichen Geistes, oder was dasselbe heißt, beim Philosophiren über seine Freiheit oder das Wollen: Ist ihre Richtung ursprünglich nach innen (in sich selbst hinein) oder ursprünglich nach außen (aus sich selbst hinaus)? Wie heißt das erste Gebot, oder der erste Ruf zum lebendigen Geiste: Reflectire! oder Wirke!?

Wir behaupten schlechthin, das erste sey: Wirke! Denn gesetzt, die Reflexion würde als das erste angenommen, so müßte sie ja doch entweder ein Wirken oder ein Leiden, oder beides, oder gar nichts seyn. Ist sie das erste, so ist ja Wirken das ursprüngliche — ist sie das zweite, so ward ja früher gewirkt (denn nichts als Wirkendes kann leiden) — ist sie beides, so ist die Rede vom Ursprünglichsten in beiden — ist sie weder das eine noch das andere, ist sie nichts. Darin aber kommen alle Reflexionisten überein, selbst die ausschließendsten (Berkeley und Fichte), daß das Reflectiren des Ichs — will doch wohl sagen, des Geistes im Menschen auf sich selbst, ein freier Akt sei. Aber läßt ein solches sich denken ohne Wollen und Wirken? und geht dem „Ich setze mich" nicht das „Ich will mich setzen" vorher? Setzt sich das Ich ohne es zu wollen, so wird es ja gesetzt, und dann wäre ja das Setzende nicht es selbst, sondern irgend ein Nicht-ich. Das erste in der freien That des sich setzenden Ichs, ist also ein Wollen. Entspringt nun dieses Wollen, die ursprünglichste aller Selbstoffenbarungen, frage ich, dem betrachtenden Kopf, oder dem trachtenden Herzen? Laß mein erster Wille auch der seyn: mich selbst zu finden (γνῶθι σαυτόν). Bin ich es nicht, der mich selbst finden will? Aber indem ich mich finden will — indem ich mich suche — habe ich mich ja, als mich, schon gefunden. Was heißt das am Ende: Sich selbst suchen und finden — wenn es nicht so viel heißt, als sich selbst von Allem andern klar und deutlich unterscheiden wollen? Es hat gar keinen Sinn, wenn es nichts anders als Sich will — denn dies hat es ja schon — und das Ich kann im Ich nie mehr als sich finden, wenn es nicht aus Sich als sich heraus geht. Gestehen wir es also, der ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseyns ist ein Anderes wollen, ein Mehr wollen — nicht ein Sichsetzen (ein

Widerspruch), sondern ein Etwas setzen. Ein bloßes Sichsetzen ist ein Nichtsetzen. Das ursprüngliche im Wollen ist etwas ausser sich wollen, ist ein Heraustreten, oder unbildlicher, ein Herauswirken aus sich selbst.

An sich, als Ich, hat das Herz des Menschen wenig, aber mehr als genug; denn persönlicher als persönlich, freier als frei, einzelner als einzeln, kann kein Wille werden. Nur ein Ausgangspunkt ins Unendliche ist dies einzelne Selbstbewußtseyn, das mit dem Ich ausgesprochen wird. Der menschliche Geist wird erschaffen, indem er es ausspricht, und fängt von diesem Moment eine freie eigene Schöpfung an. Das fühlt er beim ersten Erwachen mit tiefster innigster Ueberzeugung, daß er dies Ich, dies Selbstbewußtseyn, diese persönliche Kraft nicht selbst erschaffen hat — daß wenn er auch durchaus frei wollen und wirken kann, er sich selbst nicht dies Vermögen frei wollen und wirken zu können gegeben. Er fühlt zwar auch mit derselben Zuversicht, daß ihm dasselbe kein Nicht-ich, kein Ding, kein unfreies, unpersönliches, was auch immer, hat geben können; denn alles was er um diesen hellen, einen, kräftigen, freien Punkt wahrnimmt, ist dunkel, verworren, kraftlos, und gebunden dagegen. Er fühlt sich in diesem Punkt zugleich Unterthan eines unbegreiflichen Wesens, und Herr alles Begreiflichen. Er fühlt in diesem Ich einen doppelten Zusammenhang mit dem Unbedingten darüber und dem Bedingten darunter — sagt sich aber, inwiefern er vernünftig und herzlich gut ist, stolz bescheiden, daß er als wollendes und wirkendes Einzelwesen selber weder ganz bedingt noch ganz unbedingt ist.

Sein reines Herz ist nichts als Achtung nach oben und Liebe nach unten — als jene auf das Unbedingte, diese auf das Bedingte bezogen. Fürchte Gott und liebe seine Geschöpfe! Sein Wille ist der schlechthin gute,

und nur weil er das Gute will, sucht er das Wahre, wegen des einzigen Zwecks will er das einzige Mittel. Was ist aber das höchste Gut? Seligkeit Aller wie des Einen. Alleinseligkeit wäre für das menschliche Herz keine, ist für die Vernunft ein Widerspruch. Denn Seligkeit ist ein Ideal der Liebe, und Liebe ist ohne Geselligkeit, ohne Wechselwirkung undenkbar. Gott ist die Liebe heißt: Gott erschafft liebende Einzelnwesen. Das Band, das Weltkörper an Weltkörper bindet, und die sichtbare Schöpfung zusammenhält, ist nur der Schatten vom Bande, das Geister an Geister knüpft und das unsichtbare Reich Gottes umwindet. Die physische Attraction ist das Sinnbild der methaphysischen Liebe. Jene deutet auf eine unendliche Welt, diese auf eine unendliche Seligkeit, beide auf den Schöpfer beider, dem sie beide unaufhörlich entschatten und entstrahlen, — entschatten (in wiefern sie bedingt und gebunden) entstrahlen (in wiefern sie unbedingt und frei sind) — auf Gott.

Wie kommen wir aber von dem Ich auf einmal auf Gott? fragt man vielleicht. Ich frage: Wie kommt man ohne Ihn auch nur zum Ich? Man täusche sich ja nicht. Ohne Gott ist das Wort Ich ohne alle Bedeutung; denn ohne Sonne giebts keinen Sonnenstrahl — ohne Licht kein Blick — ohne Allmacht keine Kraft — ohne Unbedingtes kein Bedingtes — ohne Einen kein Einzelnes. Wie könnte ich Unendliches, Ewiges, Vollkommenes, Seliges wollen, wenn über dem Endlichen, Vergänglichen, Unvollkommenen, Elenden — Nichts als meinesgleichen und was unter mir wäre.

Was will nun eigentlich ursprünglich das Innerste des Menschen? Sich äußern. Aeußern des Innern ist Leben und Liebe — vollkommene Entäußerung Seligkeit. Es giebt Religion, Moralität und Wissenschaft —

es giebt also nothwendig im Menschen ein ursprüngliches Glauben — ein ursprüngliches Wollen — und ein ursprüngliches Wissen

Das Object des ursprünglichen Glaubens ist Gott oder das Urwesen — das Object des ursprünglichen Wollens ist das Weltwohl — und das Object des ursprünglichen Wissens das unterordnende Verhältniß: Das Göttliche — das Schöne und Gute — das Wahre.

Die menschliche Seele besteht aus Andacht — Liebe — und Wißbegierde.

Von dem vermessenen Versuch einer Metaphysik a priori.

Der Versuch einer Philosophie a priori ist Metaphysik o: System der Vernunfterkenntniß. Sein Standpunkt ist das Gewissen — und nicht vermessen. Denn er ist zwar der höchste menschliche, aber ein möglicher.

Der Versuch einer Metaphysik a priori (wie der Spinozische, Schellingsche, Hegelsche) ist Hypermetaphysik — und will das System der Allwissenheit liefern. Sein Standpunkt ist über Gott.

Der Versuch uns selbst, die Welt, und Gott aus dem Gesichtspunkte Gottes zu betrachten und der Einsicht Anderer darzustellen, ist der vermessenste aller vermessenen Thorheiten; und es ist beinahe unbegreiflich, wie irgend ein Sterblicher, ohne völlig auffallende Zer-

rüttung alles Sinnes und Verstandes, ihn hat träumend wagen und wach fortsetzen — oder wach wagen und träumend fortsetzen können — weil er einen unmittelbaren, nichts weniger als auch dem gemeinsten Verstande versteckten, Widerspruch mit sich selbst enthält. Indeß ist doch das Bestreben die Identität Gottes und der Welt (mithin des Ichs und der Gottheit zugleich; denn ich bin entweder ein Theil der Welt, oder ein Theil der Gottheit, oder Beides) darzuthun, und zwar a priori darzuthun, ein solches Wagen. Denn das ist doch wenigstens gewiß, daß ein Wesen, das Gott mit der Welt bis zur Einsicht ihrer vollkommenen Identität zu vergleichen im Stande wäre, beide gleich vollkommen und vollständig kennen müßte. Gäb' es nun ein Drittes, was weder die Welt (als solche) — noch Gott (als solcher) wäre — der spekulirende Philosoph nämlich – der Theil des Einen oder des Andern, oder Beides d: das Ich – so müßte ein solches folgerecht sogar über Beiden — erhaben in Ansehen des Standpunkts wenigstens, seyn; denn jenseits oder diesseits würde zur vollkommenen Vergleichung nicht hinreichen. Eigentlich müßte ein solches Vergleichen über und unter, jenseits und diesseits, innerhalb und außerhalb Beider in seinem Gesichtspunkt seyn. Er müßte, so toll es auch ist, um es nur zu träumen, einen mehr als göttlichen Blick haben — und sein Ich Wissen müßte die Allwissenheit und das Nichtswissen zugleich befassen. Ein solches Wissen träumt sich jeder Identitätslehrer zu — und zur Hälfte freilich mit Recht.

Ueber Causalität.

Causa causarum — factum factorum — lex legum? Ich kann mir in letzter Instanz so wenig ein Factum ohne Factor, als ein Gesetz ohne Gesetzgeber denken. Es heißt eine Wirkung, ohne vorausgesetzte Handlung, denken, als wenn von allen Sachen (Wirkungen) die höchste und letzte in aufsteigender Linie eine bloße Ursache seyn könnte? Was heißt Ursache? Wirkende Wirkung! nichts weiter. Denn jede Ursache ist Principiatum quid, und setzt ins Unbestimmte hinauf ein Princip, als Erklärung ihrer Möglichkeit voraus, wie das 77ste Echo eine Stimme, oder das 77ste gespielte Spiegelbild eine vor dem ersten Spiegel stehende Gestalt. Der Causalitätsbegriff steht unter einer Schöpfungsidee — nothwendig. — Die Kantische Kategorie der Causalität ist prinziplos, verständig zwar, aber unvernünftig — und vollkommen ähnlich dem Versuch Optik aus lauter Lichtreflexionen, Musik aus lauter Echos zu construiren. Gesicht ohne ein Auge das sieht, Gehör ohne ein Ohr das hört — und andererseits Gebild ohne Bilder, Gesang ohne Sänger. Eine solche Deduction der Wirkungen aus Ursachen, die wieder Wirkungen sind, aus höhern Ursachen in's Endlose — ist allereigentlichste bloße Speculation d: Versuch hinter die Ur-Gestalt des abgespiegelten Bildes durch unaufhörliches Vorsetzen eines anderen Spiegels zu kommen. Die Wiederabspiegelung desselben Bildes kann freilich sogar mittelst bloß zweier einander gleich entgegengestellter

Spiegel (das der Ursache und das der Wirkung) in's Unendliche gehen; und das erste dieser Spiegelbilder (obgleich der Vater in dieser Reihe aller übrigen — wie Adam aller seiner Söhne, Sohnessöhne u. s. w. bis an's Ende der Welt —) ist um kein Haar originaler oder ursprünglicher als das letzte, weil es wesentlich bloße Copie ist — so wie das erste stärkste Echo nicht mehr Stimme als das letzte hat, weil es wesentlich bloßer Widerhall ist. Sache ist und bleibt Sache in's Unendliche — nichts als Werk — wirkende Wirkung, d. h. in höchster Potenz gewirkte Ursache, die Wiederursache wird — und ursachende Ursache ist und bleibt in dieser Spiegel- und Echofolge (Causalitäts-Kategorie) nichts als wirkende Wirkung.

Ein Thier, oder höchstens ein Kind, kann in dieser Kategorie, mit dem Bild und Klang darin zufrieden, ohne dem Grunde der Erscheinung nachzufragen, stehen bleiben — ein völligentwickelter Mensch nicht, denn ihm ist nicht genug zu träumen.

Was ich hier von Causalität bemerke, als Ursache und Wirkung in's Unendliche, gilt von Identität, als Subjectives und Objectives. Nur entspricht dieses Schellingsche Philosophie Spiel der bloßen Speculation noch vollkommener. Allerdings hat dieser große Indifferentist darin vollkommen Recht, daß man möge im Wissenschaftlichen vom Subjectiven zum Objectiven (der Weg der Transcendentalphilosophie) vom Nordpol zum Südpol vorwärts — oder vom Objectiven zum Subjectiven (der Weg der Naturphilosophie) vom Südpol zum Nordpol rückwärts gehen — es auf eins und dasselbe hinausläuft — nämlich aus aller Wahrheit, und Wahrscheinlichkeit sogar hinaus — und in absoluten Schein (Nichts eigentlich) hinein. Denn das Nicht-Ich reflectirt das Ich allerdings ebensogut, als das Ich das Nicht-Ich

— in der Speculation, hier die bloße Selbstspiegelung. Alles käme darauf an, zu beweisen, daß das Selbstbewußtsein kein höheres Bewußtsein voraussetzen könne oder dürfe, daß es nämlich Princip seiner eigenen Ursache sei; denn daß es Ursache seiner Wirkung sei, verbürgt allerdings die bloße Reflexion hinlänglich, und zwar dadurch, das die Wirkung die Ursache in der Speculation vollkommen deckt, wie die Ursache die Wirkung. Sie sind sich vollkommen richtig entgegengesetzt. Ich frug aber Fichte, der nur auf die Ursache als Wirkung sah: Wer setzte dich? Ich frage Hrn. Schelling, der zugleich auf die Wirkung als Ursache sah: Wer setzte Sie? Ich sehe zwar vollkommen ein, was im Gegen-Satz und Gegensatz des vollständigen Systems gegenseitig reflectirt, aber das Flectirende in Beiden sehe ich gar nicht ein — und doch setzt alles Re = und Wieder = und Gegen und Entgegen (in der Sprache und in der Schrift — und wir sprechen und schreiben doch wohl unser Denken, sowohl als naturphilosophirende, wie als transcendentalphilosophirende Lehrer) ein Verbum von ganz anderer und unstreitig höherer Bedeutung voraus — wie zum Beispiel reflectere *flectere* — contradicere *dicere* — Wiedersehen Sehen — Gegenstellen Stellen — Entgegensetzen Setzen (schlechthin wie Fichte sich ausdrückte). Mit dem bloßen re — contra — wieder — gegen — komme ich nicht aus, wenn ich mich selbst und Andere verstehen will. Ich gebe zu, daß das speculirte Universum nichts als ein reflectirtes, contradictirtes, wiedergespiegeltes und gegengebildetes Ich, und das Ich wiederum nichts als ein reflectirtes, contradictirtes, wiedergespiegeltes und gegengebildetes Ich; aber das Eigentliche was ich darin flectirt finde, ist das bloße re dictirt, das bloße contra — gespiegelt, das bloße Wieder — gebildet, das bloße Gegen. Was ist nun aber bloßes re, contra, wieder und gegen?

Wiederholung des Ebendesselben, im Ebendemselben. Was ist aber das Ebendasselbe, das wiederholt wird indem es entgegengesetzt wird? Zwei Spiegel, die ein und dasselbe Bild in's unendliche wiederholen, durch ewiges einander gegenspiegeln — setzen mehr als zwei bloße Spiegel, die ja nur entgegengesetzt sind, voraus, nämlich ein Nichtansichspiegelndes oder gespiegeltes, einen Stand, der nicht bloßer Gegenstand, ein Bild, daß nicht bloßes Gegenbild ist — mitten inne zwischen Beiden. Was ist nun dieses Selbstständige mitten inne zwischen dem Spiegel des Idealismus und Realismus — zwischen dem omniversen Ich und dem universen Omniversum, zwischen der sich objectivirenden Subjectivität, und der sich subjectivirenden Objectivität — zwischen dem Anti-ἓν und dem Anti-πᾶν — die nur darin identisch sind, daß sie antiousisch, contradictorisch, widerlich, und gegengesetzlich einander entgegengesetzt sind? Mit einem Wort: Was speculirt in dieser Universalspeculation? Nicht einmal das liebe Selbst (wie der selige Reinhold gar zu schonend noch behauptet) denn das liebe Selbst ist in aller Selbstigkeit am Ende doch eine bloßer Reflex. Kein Selbst (sogar Satan selbst nicht) flectirt sich selber, und reflectirt ein solcher, reflectirt er ja nur sich für sich — nie sich gegen Sich. Dem charakteristischen der Selbstigkeit ist alles dagegen zuwider. Indifferent in Hinsicht und Rücksicht auf sich selbst (und welche andere Hinsicht und Rücksicht hat es wohl?) wird es wenigstens nie. Das muß man aber dem Hr. Schelling lassen, daß er eben so ehrlich die Differenzen seines Ichs und Nichtichs in Indifferenz auflöst, als sein se ipsum & aliud, se metipsum & alterum in Identität. Nein! es ist in der That Nichts — nicht einmal ein Schein (wie Reinhold früher noch schonender behauptete) nicht einmal ein Schatten von Etwas; denn ein solcher, wenn auch noch so

wenig, ist doch was. In der ganzen Identitätslehre ist vom Irgendetwas, noch mindestem Was, gar nicht die Rede — einzig und allein vom Wie. — Die Aufgabe aller identischen Philosophie ist nicht wie das Etwas durch Etwas, sondern wie das Nichts durch Nichts bestimmt werden müsse; denn alle identische Philosophie, ist eine schlechthin freie, und setzt in dem Idealismus sich, als Object, einen durch diese Schlechthinfreiheit schlechthin gebundenen Realismus entgegen, der, eben so schlechthin nothwendig, in dem Realismus sich, als Subject, einen durch seine Schlechthinnothwendigkeit schlechthin entbundenen freien Realismus entgegensetzt. Würde nun im Nordpolgegensatz (er möge so nichtig seyn, wie er wolle) das mindeste Etwas ihm entgegengesetzt, so würde der Südpolgegensatz natürlicherweise es ihm entgegnend erwiedern, es würde dann dem Ich nicht ein Nicht-Ich, sondern ein Nicht-Nichtich, ein mehr als bloßes Nicht-Ich entgegengesetzt, und umgekehrt, welches eben so viel hieße, als absolute Freiheit durch Nothwendigkeit, und absolute Nothwendigkeit durch Freiheit zu limitiren, welches ja absurd. Die Frage: Was wird in der absoluten Speculation speculirt? ist also selber absurd.

Es bliebe nur noch die einzige verfängliche Frage übrig — da ausgemacht ist, daß vom Was in der identificirenden und indifferenzirenden Speculation unmöglich die Rede sein könne — unter anderm auch darum nicht, weil ein Was, welches auch, über aller Nordspeculation erhaben, oder unter aller Südspeculation versunken seyn müßte (eine Folgerung, die sich von selbst versteht) — und die Differenzpunkte so wenig als der Indifferenzpunkt, weder in Osten noch in Westen, also weder über noch unter der Axe der polarischen Engegensetzung, fallen können. Hiezu lassen sich hundert sogar mathematisch einleuchtende Corollarien machen. A kann unmöglich B

reflectiren. Eine Kugel in einem Spiegel wirft aus dem entgegengesetzten Spiegel keinen Cubus zurück. Alle Reflexion geschieht in einer geraden Linie – außer dieser Linie, über und unter derselben reflectirt sich nicht einmal Nichts — es wird nämlich nicht reflectirt. Wie sollte ein mathematischer Gegenpolpunkt einen mathematischen Gegenpolpunkt anders als in einer einzigen geraden Linie reflectiren können. Minimum und Maximum sind hier gleich. Setzen wir das Ich (ἕν) als einen unendlich kleinen Idealpunkt, und das Universum, als einen unendlich großen Realpunkt, einander polarisch entgegen, so gilt dasselbe. Nur im directen Zusammenfallen heben sie einander auf, indifferenziren sich in der, wir dürfen sagen vollkommensten (einzigen) Identität. Wem dies nicht einleuchtet, dem ist alles schlechthin freie intellectuelle Anschauen des Subject-objects, und des Object-subjects versagt, der ist stockblind für alle absolute Abstraction von sich und allem übrigen, für den höchsten Punkt im Ich und dem tiefsten im Nicht-Ich, für alles was, wie der genialische H. sagt: Propter obscuritatem ipsam omni claritate clarior, et propter ipsam claritatem omni obscuritate obscurior ist – und für einen solchen Blinden philosophirt kein Indifferentist. Es bliebe dann nur noch die einzige verfängliche Frage übrig — wenn nicht etwas in der polarischen Speculation speculirt wird – wer speculirt in derselben? Man sollte Anfangs meinen, die natürlichste Antwort hierauf wäre: Niemand. Es mag seyn, daß es die natürlichste ist; aber der consequente Idealrealist und Realidealist enthält sich mit Recht einer bloß natürlichen Antwort — es wäre nur eine halbe; er kann nicht anders, als mit einer ganzen antworten, die mithin eben so widernatürlich als natürlich d. h. künstlich, hier eigentlich unnatürlich seyn muß. Wer speculirt? Er antwortet: Der sich selbst polarisirende, und in der

Polarisation Sich selbst sich selber vollkommen entgegensetzende Selbstdenker, er mag Universitätslehrer oder Universität seyn. Fragt man nun weiter: Wer ist denn dieser an sich, unabhängig von der Lehre und von der Universität? Schuh oder Wallfisch, oder Beides, da beides sich (nach Claudius) in einander umkehren läßt; so antwortet er nicht, und braucht eigentlich auch nicht zu antworten. Er kann ja hohnlächelnd sagen: Die Frage ist mit der Frage selber beantwortet; denn nach meinem System ist jede Antwort nur eine umgekehrte Frage, nämlich so, daß jede gescheute Frage eine dumme Antwort, und jede dumme Antwort eine gescheute Frage, oder umgekehrt, jede dumme Frage eine gescheute Antwort, jede gescheute Antwort eine dumme Frage nothwendig und zwar in's Unendliche wiedergiebt. Es giebt nämlich gar keine Frage, die nicht zugleich eine Antwort — so wenig als irgend ein Problem, das nicht eo ipso seine eigene Auflösung wäre. Nur giebt natürlicherweise die positive Frage eine negative Antwort, und umgekehrt — so wie ein reales Problem nothwendig nur eine ideale Auflösung, und umgekehrt. Wenn man in diesem System nur nie diese polarische Hauptsache vergißt, daß nämlich was im Nord bejaht, im Süd negirt wird, kann man nie irren, weil man ja jeden Irrthum beständig, gleichsam durch einen Perpendikelzurückschlag aufhebt. So fällt ein Federball (z. B.) nie aus dem Gleis, weil er immer in derselben Richtung, worin er hingeschlagen wurde, zurückgeschlagen wird. Durch diese Einrichtung gehen nicht bloß unsere Taschenuhren — sondern die ganze Weltenuhr, die ja trotz allen sonstigen Federn und Rädern gar nicht eigentlich gehen könnte, wenigstens nicht richtig (d. h. in einer geraden Richtung) gehen könnte, wenn ihre Realität nicht von der Idealität in jedem Moment perpendikelmäßig zurückgeschlagen würde. Das sieht

jedes physische Kind ein; denn so viel Mathematik hat doch wohl das kleinste, daß es weiß, wie die krumme Linie im Unendlichen zu einer geraden wird. Wäre dies nicht, so wäre weder Geist noch Materie möglich; denn sie würden dann in Ewigkeit einander nie völlig aufheben können. Wie würden sie als Cogitatio in der Zeit und Extensio im Raum auch nur indifferenziren, geschweige denn identificiren können, wenn sie etwa bloß im schiefen, nicht gerade im allergeradesten Widerspruch mit einander wären?

Ideen.

Campanella (in dessen Philosophie das Wesentliche des Kantischen Systems schon vorhanden ist) hält die Ideen für bloße Abstractionen, sie sind wesentlich von den Erscheinungen, wie diese von den Dingen an sich verschieden.

Aber — wenn man auch wissen kann, daß die Erscheinungen wesentlich von den Dingen an sich verschieden sind — der Form und Farbe der Rose z. B. von der Rose selbst — wie kann man wissen, daß der Be- Begriff der Rose (der nicht bloß ihre Form und Farbe, sondern ihren Geruch und Geschmack, und alles daran wahrnehmbare enthält) wesentlich davon verschieden — und vollends, daß Ideen von Wesen, die nicht sinnenfällig sind, die nur in der Idee selber angeschaut werden

können, also der Idee nothwendig entsprechen — weil die Idee nichts als ihnen entsprechen kann — gar nicht möglich gewesen, wenn sie nicht wären — ganz verschieden, wesentlich verschieden seyn müssen?

Es ist nicht die Frage davon: ob die Objecte der Vernunft den Ideen entsprechen (wie Kant sie gestellt hat), sondern: *Ob die Ideen den Objecten der Vernunft entsprechen?* Die erste Frage ist sophistisch und setzt das posterius als ein prius — als wäre es ausgemacht, daß die Ideen vor ihrem Objecte da wären — eine umgekehrte Apriorität, ein Kopfunten der Stellung der Problems, der Frage ähnlich, ob der Körper dem Schatten entspricht? oder das menschliche Angesicht seinem Bild im Spiegel? Entspricht das Objective dem Subjectiven? fragt Kant — anstatt, was die ewige natürliche Frage ist und seyn muß: Ob die Subjectivität der Objectivität entspreche? Und wenn man nun bedenkt, daß in Ansehung der Vernunft-Ideen in philosophischer Bedeutung, auf dem philosophischen Standpunkt — *Objectives sich zum Subjectiven, wie alles Andere zu einem Einzelnen sich vorstellenden* — wie *Gott, das Universum, und die gesammte Menschheit zu einem Thierchen das Ich spricht,* verhält — so leuchtet die Widervernünftigkeit ein, die Frage so zu stellen.

Das Stellen der Frage auf diese Weise setzt nichts mehr noch weniger voraus, als daß Gott, Welt und Menschheit als wahre Kleinigkeiten anzusehen sind in Vergleichung mit dem *sich fühlenden Stäubchen.* Ein endliches sich fühlendes Stäubchen wird sich im All der Ewigkeit, der Unendlichkeit, und der Vernünftigkeit bewußt — und nun frägt es — nicht: Kann ich in diesem All über, unter und neben mir, bestehen? sondern: Kann dieses All über, unter und neben mir, seitdem ich da

bin, noch bestehen? Oder, dies grübelnde, Gott, das Weltall, und die Vernunft kritisirende Stäubchen frägt nicht: Hab ich, mich im All verlierendes Theilchen, eine Stimme, um über das Ganze zu entscheiden? sondern: hat das Ganze, das mich umgebende All, ein Recht, mitzusprechen.

Es mag mit diesem All außer mir beschaffen seyn, wie ihm wolle — es mag Ding am andern (an mir) Ding an sich, oder Ding an Gott seyn *) — die Existenz desselben kann nicht geläugnet werden, ohne meine eigene zu läugnen — für ein Denken, das ausdenkt, bin ich also doch nur ein Theil dieses Alles. Auch gelagert in der innersten eigensten Mitte meines Daseyns, in meiner persönlichen Freiheit, in dem Wollen, in der Kraft meines Ichs, als Subjectobject, und Objectsubject zugleich meines Selbsts — mit einem Wort: als wollendes praktisches Wesen — als Wesen, das zugleich Ursache und Wirkung ist — mithin in der That eine kleine Welt mit seinem Gotte darin — ausmachend (J'am little but J'am des Engländers) — **als Schöpfer und Geschöpf**, um meine höchste Würde so prahlerisch als möglich auszudenken, oder als Centralsonne meines eigenen Systems, das sich nothwendig um mich selbst drehen muß — kann ich ja doch unmöglich mich selbst als das einzige Ding, mein Ich als das einzige Wesen, meine Kraft als die einzige Kraft denken. Und könnte ich auch dieses denken (was kann der Träumende nicht denken) kann ich es wollen? Ich bin nur in wiefern ich will. Aber was ist ein Wille, der nichts als sich will? Hebe ich nicht meine eigene Causalität auf, wenn ich alle Wirklichkeit ausser mir aufhebe. Ist nicht schon was ich

*) Es giebt keine Dinge an sich. Gott ist das einzige Wesen an sich — und alle Dinge unter ihm sind Dinge an Gott.

will, das worin und woran ich meine Kraft äußere, etwas anderes als diese Kraft, mithin etwas anderes, als ich selber? Ich gebe zu — es ist eine Centralkraft — ich bin das Centrum. Aber setzt nicht Centralkraft Ringskraft, Centrum Peripherie voraus?

Zweitens: Grund und Boden aller Existenz für mich bin ich allerdings selber — und zwar in wiefern ich eine Kraft habe, die mir gehört, mir allein gehört, die will. Aber ist dieser Grund und Boden — fest, unerschütterlich, bleibend — in eben dem Grade, worin er unmittelbar, unwandelbar, seyend ist? Will ich in allen Momenten? Will ich an allen Orten? Füllt das Ich, als Subject, mein ganzes Object? Füllt mein Wille das Universum? Bewege ich Alles mit meiner Hand? Blinze ich nicht unwillkürlich mit meinen Augen, und schlafe ich nicht wider meinen Willen ein? Das gesammte Weltall vermag zwar nicht meinen Willen zu beugen; aber mein Wille vermag ja nur eins gegen das Weltall — und vermag dieses einzige nur in den Momenten worin ich will. Ich bin da; aber ich bin nicht überall da — ich bin jetzt; aber ich bin nicht vorher, noch nachher. Ich bin wollend; aber das giebt mir schon eine Bestimmung. Woher? Wozu? Mit allem Wollen, trotz aller Kraft, muß ich vor mir und hinter mir, über mir und unter mir sagen. Das mir unmittelbar gehörende Nicht-Ich ist Etwas; aber nicht Alles. Das Ich ist nicht in dem Wissen — das Ich ist einzig und allein in dem Wollen. Es liegt im menschlichen Præsens ein bewußtes Futurum.

Nicht in wiefern ich mir vorstelle, nicht erst in wiefern ich denke, bin ich. Denn ich bin schon, wenn ich mir etwas vorstelle, und ich stelle mir vor, bevor ich denke. Das Bewußtseyn setzt Selbstseyn voraus, es könnte sonst nie Selbstbewußseyn werden. Wodurch werde ich mir

meiner bewußt? Nicht durch die Empfindung als solche; denn sie mag sich auf das Aeussere als Empfindung, oder auf das Innere als Gefühl beziehen, immer ist sie mannigfaltig, wandelbar, dunkel, und hat nichts was einer Einheit entspricht. Sie ist als ein Leiden ganz und gar unpersönlich. Es kommt mir vor, es scheint mir, es freut mich, es schmerzt mich, es spricht mich an, es zieht mich an — das ist die Sprache der Empfindung — lauter „Es“ durch welche kein eigentliches Ich realisirt werde. Auch nicht durch die Vorstellung, als solche. Denn auch sie ist impersonal, und würde keine Vorstellung, wenn das Object darin nicht das Vorherrschende, nicht das Prius wäre. Ohnehin kein Mensch kann sich sein Ich vorstellen. Auch nicht durch den Gedanken, als solchen. Denn auch der Gedanke verknüpft ein Mannigfaltiges — und wie? wenn es in mir dächte? Was verbürgt, daß wenn ich auch denkend bin, daß Ich denke in diesem Denken? Mein Denken ist ja so wenig ein kontinuirliches Denken, als mein Vorstellen, oder mein Empfinden ein kontinuirliches Vorstellen oder Empfinden. Mein Denken ist ja ein unterbrochenes, discretes, successives Denken, d. h. besteht in Gedanken — wie mein successives Empfinden und Vorstellen in Empfindungen und Vorstellungen besteht. Empfinden, Vorstellen, Denken — und alles was damit zusammenhängt: Gefühl, Sinnlichkeit, Phantasie, Verstand, Urtheil, und selbst Vernunft giebt mir kein Ich. Und gäbe es mir ein Ich, so wäre ja dieses Ich ein bloßes Schatten-Ich; ein gegebenes Ich — ein mir gegebenes. Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken entstehen und verschwinden, kommen und gehen — lassen sich subjectiviren und objectiviren — die subjectivirten sind nicht weniger meinem eigensten Ich fremd als die objectivirten — auch setzen sie Ihr Spiel fort in dem bloß träumenden — und in dem ganz Tollen.

Das wahre Ich, das eigentliche Selbstbewußtseyn, ist aber zuverlässig nicht im Traume, oder in der Tollheit da — wer das annimmt, philosophirt nicht mehr; denn wenn dies angenommen wird, hört alle Philosophie auf.

Nein! ich mag empfinden, vorstellen, denken, anschauen, innewerden — wie Ihr auch alle die Grundlagen eurer bisherigen Philosopheme nennen wollt, die sämmtlich in letzter Instanz theoretisch oder spekulativ sind — wie ich wolle, mein Ich, mein wahres Ich bleibt noch immer im Hintergrunde. Sein unmittelbares Hervortreten — ist ein wahres Hervortreten, kein Stillesitzen oder Stillestehen (wie sogar Fichte trotz seiner gewitterten Thatthat es genannt), kein Anschauen, kein Sichselbstbespiegeln, kein Weltabspiegeln, kein Auffassen, kein Zusammenfassen, kein Vernehmen, sogar kein unthätiges Begehren, sondern ein **Akt, eine unmittelbare Kraftäusserung**. Dieser Akt kündigt sich, als Heerführer aller menschlichen Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken und Begehrungen an, die keine menschliche, keine vernünftige — lauter bloß thierische, wilde oder zahme Mächte sind, wenn sie nicht von einem Willen höhere Bedeutung erhalten. Dieser Akt ist das Charakteristische der Persönlichkeit. Dieser Akt ist frei — ist das wahre Ich in seiner Freiheit. Kein Mensch, als wahrer Mensch, sieht, hört, riecht, schmeckt, empfindet, wie das Thier. Indem er: Ich sehe, ich höre, ich rieche u. s. w., sagt, sagt er, ich schaue, ich horche, ich rieche — und wenn es den meisten Sprachen an diesem Unterschiede des aktiven menschlichen und des passiven thierischen Sehens, Hörens und Riechens rc. fehlt — ist der Grund des Unterschiedenwerdensollens darum nicht weniger gewiß. L'homme seul regarde ce que l'animal voit. Ich leugne darum nicht, daß ja schon im Sinne der Thiere etwas mehr als passives öfter sich äußert —

denn auch das Thier begehrt — begehrt öfters zu sehen, zu hören, zu riechen u. s. w. Aber kein Thier sieht, hört, riecht u. s. w. wollend. Wollte es, würde es reflectiren — reflectirte es, wäre es auf einmal frei, vernünftig, persönlich, gewissenhaft, religiös, sittlich — und, wollte es und reflectirte es, würde es sprechen. Denn nicht die Substantive, nicht die Adjective, nicht die Infinitive — nur das Verbum, dessen ganze Kraft in der ersten Person liegt, fehlt der Thiersprache.

Ich will — und kann, und weiß, und glaube nur dadurch. Höre ich auf zu wollen, bin ich nicht mehr selbst. Es ist meine einzige Selbstkraft, meine ganze einzelne Allmacht. Alles andere, ohne Ausnahme, gehört Gott und der Natur

---

Jemehr ich über meine wahre Existenz nachdenke, desto inniger werde ich überzeugt, daß Gott in mir denkt, wenn ich wahr denke. Mein Ich verliert sich beim ersten Nachdenken (Selbstdenken) in sich selber; aber dieses Ich selber, verliert sich, beim zweiten, in Ihm. Weit entfernt aber, daß dieses Sich-selbst-verlieren meine Freiheit (meine einzige Kraft) aufhebe, tilge oder vernichte, entfesselt, erhebt und belebt sie diese — ich höre zwar auf, als Ich, aber fühle mich neugeboren, so zu sagen, als Kraft — das nämlich, was in mir war, bleibt, etwas wesentlicheres als ich, etwas innigeres, höheres und lebendigeres, ein Selbst-Kern, wovon die innerste Hülse meines empirischen Daseyns, mein Ich, selbst nur die Schale war. Die Freiheit, der ich mir bewußt war, als ein bloßes Vermögen, etwas selbst anzufangen, geht mir als eine Kraft auf, etwas anfangendes zu vollenden — das Discrete verwandelt sich in ein Continuum — das Zeitliche in etwas Ewiges —

was Ich bin da! sprach, spricht jetzt in einer über alle Grammatik erhabenen Sprache, worin Pronomen und Adverbium verschwinden: Bin! Und dies Bin ist reines lebendiges Licht, Strahl der Gottheit zu der mein Wesen gehört, wovon es einen Theil unter unzähligen ausmacht. In diesem Bin bersten die Millionen Seifenblasen meiner Ichheit, alle Ichmomente meines armseligen bloßen Selbstbewußtseyns — Schwülste meines selbstsüchtigen Nichts. Nur dann bin ich wahrhaft frei, wenn ich nichts, am wenigsten mir selber, gehorche, d. h. wenn ich Gott gehorche. Das Ich ist die Schale, die vor allen andern gesprengt werden muß. Es sprengt aber das innerste wahre Menschen-Ich selbst diese Schale, inwiefern es freie Kraft ist, und nichts als freie Kraft seyn kann. Das merkwürdigste Factum in meiner Psychologie ist das Wollen als Daseyn erweiternd — es ist im Wollen nicht bloßer Anfang, sondern zugleich unmittelbar der erste Fortschritt. — Und Volo heißt nicht allein Sum ipso actu, sondern Ero ipso facto. Sogar das reinmenschliche Sinnen ist, weit entfernt eine Passio zu seyn, mehr als eine bloße Actio in præsenti et immanenti, es ist eine Actio in futurum et in distans. Der Wille schlägt eine Brücke über den Abgrund zwischen der Gegenwart und der Zukunft, eben wodurch er eine Brücke zwischen dem Subject und dem Object, zwischen Ursache und Wirkung schlägt. Der Mensch sieht voraus, was er sieht, hört voraus, was er hört, fühlt voraus, was er fühlt — wenn Er Ich sehe, ich höre, ich fühle durch sein Wollen realisirt; d. h. er sieht, hört, fühlt, nicht bloß wirklich, sondern wirkend — das wirkliche Sehen u. s. w. ist Folge seines wirkenden Sehens.

Wer das Wollen vernünftig beherzigt, hat ein Lichttheilchen — freilich ein unendlich kleines — aber immer leuchtendes — von der Möglichkeit der Schöpfung.

Gott wollte von Ewigkeit als vollkommene Ursache Seine vollständige Folge.

Daher die Ewigkeit der Welt zwar angenommen werden kann — und wie ich nicht zweifle, angenommen werden muß – aber nie als ewiges Präsens, nur als ewiges Futurum — nie als ewige Ursache, sondern nur als ewige Wirkung das wahre unmittelbare Nicht-Ich Desjenigen, der da allein spricht: Ich bin ewig und überall.

Aber eben so gewiß wie ich bin, daß ich mehr als mein gegenwärtiges, empfindendes, vorstellendes, denkendes Ich — mehr als meine körperliche Seele bin — in den Momenten, worin ich gegen die Macht der ganzen Welt, und gegen alle thierischen Neigungen und Begierden meines Körpers will — eben so gewiß bin ich, daß Gott mehr als die Weltseele ist. Heil mir, daß ich in den Momenten der Andacht mich hoch über meine Seele selbst erheben kann, um zu sehen, wie hoch das Princip aller Ursachen, der Schöpfer des Lebens und Denkens und Wollens (das sich unter ihm in ein Sollen verwandelt) über die Weltseele erhaben ist!!!

Nicht die flüchtige Wahrnehmung der wahren Entelechie macht es aus. Das Festhalten dieser Wahrnehmung, das Ausforschen dessen, was darin liegt, was sich daraus entwickeln läßt — und zumal, und vor Allem aus, das Beherzigen dessen, was das Wollen des Menschen, das active Mensch-Ich, (das sich selbst nicht erklären kann, nur fühlen kann, was es nicht ist) voraussetzt — kann uns eine erträgliche Philosophie liefern. Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Dies ist wahr und schön; aber nicht genug. Nihil reale est in intellectu quod non fuerit in Voluntate.

Anthropomorphismen.

Es ist nichts allgemeiner unter den Widersachern des philosophischen Christenthums, als das Schreien gegen Anthropomorphismus, wenn z. B. dem Urwesen Leben, Persönlichkeit, Freiheit, Verstand, Wille, Weisheit, Güte, Selbstbewußtseyn und Seligkeit beigelegt werden — lauter Eigenschaften, die nur, sagen sie, dem Menschen zukommen, oder aus der menschlichen Natur hergeleitet werden. Leben! als wenn Gott ein organisches Wesen wäre! Persönlichkeit! rufen sie aus, als wenn Gott ein Individuum wäre! – Freiheit! als wenn das nothwendige Wesen anders handeln könnte, als es handelt! — Verstand! als wenn etwas zu verstehen, oder zu begreifen für das göttliche Wesen vorhanden wäre, als wenn es eine Vernunft über dasselbe, und eine Sinnlichkeit unter demselben gäbe, in deren Mitte der Verstand träte! — Wille! als wenn das Seyn an sich, das Urseyn, das Allgenugsame, einen Zweck außer sich haben könnte! — Allwissenheit, mithin Wissenschaft! als wenn irgend etwas, das unserm Wissen ähnlich sieht, in einem solchen Wesen stattfinden könnte, irgend eine Mannigfaltigkeit darin zu ordnen und auf Einheit zu bringen wäre! — Güte, vollends Allgüte (die nicht einmal Güte seyn kann; denn wer Allen gut ist, ist Niemanden gut), als wenn von Liebe, Wohlwollen, in einem leidenschaftslosen, durchaus geistigen Wesen die Rede seyn könnte! — Selbstbewußt-

seyn! als wenn ein einziges Wesen sich von andern unterscheiden, und sich an oder in etwas außer sich abspiegeln könnte! — Seligkeit endlich! als wenn es nicht gegen die Natur eines solchen Wesens stritte, irgend eine Lust zu empfinden, irgend eine Befriedigung zu fühlen! Lauter Anthropomorphismen! „Ihr denkt Euch," lächeln sie, „Euern Gott, als einen unendlichen, nach Eurer besten Einsicht vollendeten, vollkommenen Menschen!" Es scheinen allerdings diese Vorwürfe der Materialisten, Pantheisten und Skeptiker gegründet zu seyn — und es läßt sich nicht läugnen, daß jeder Monotheismus — hauptsächlich der christliche, anthropomorphisch sey. Der philosophische Christ, oder der christliche Philosoph, stellt sich allerdings Gott als einen unendlichen, durchaus vollkommenen Menschen vor — wenn er sich dieses Wesen aller Wesen vorstellt; er schreibt diesem Wesen alle höchste und edelste menschliche Eigenschaften — im unendlichen Grade — im von allen Schlacken gereinigten Ideale des an sich Besten, Bewunderungwürdigsten und Liebenswürdigsten zu — denkt sich dieses Wesen als Vater der Menschen, Herrscher der Welt, und Richter der verborgenen Thaten.

Allein, abgesehen von der Ungereimtheit der Forderung von Menschen, daß Menschen anders als menschlich philosophiren sollten — als könnte in einer nicht menschlichen Sprache (denn darauf beläuft's sich am Ende) philosophirt werden — oder, als müßten alle edle, erhabne, würdige, schöne, liebliche Ausdrücke vorerst aus der Sprache mit ihren Wurzeln gejätet werden, bevor sich darin über das höchste Wesen philosophiren ließe — getrauen wir uns klar und einleuchtend machen zu können: daß die unerläßliche Bedingung einer auch nur verständlichen Philosophie, geschweige einer wahren, und vollends der einzig

wahren, die sey, daß sie durchaus anthropomorphisch vorstelle und darstelle.

Zuerst frage ich die Gegner des Anthropomorphismus: ob sie irgend eine Vorstellung, irgend einen Begriff, irgend eine Idee aufweisen können, die nicht entweder sinnlich, verständig, oder vernünftig — mithin entweder grob oder fein anthropomorphisch wäre? In jeder Wissenschaft nehmen sie ihre Zuflucht zu anthropomorphischen Zeichen, Benennungen und Erklärungen; selbst in derjenigen, deren strenge Wahrheit und hinlängliche Evidenz sie zugeben. „Macht es so klar und einleuchtend", sagen sie, „daß Gott sey, als daß zwei und drei fünf machen, und daß zehn das doppelte von fünfe sey, und wir sind dann wissenschaftlich zufrieden. Oder beweist uns die Eigenschaften des höchsten Wesens, wie wir die Eigenschaften des Cirkels beweisen; und wir werden euch beitreten. Nur kommt uns mit keinen anthropomorphischen Vorstellungen und Darstellungen; denn diese können nur subjective Träumereien bewähren und dem Träumenden Wahrscheinlichkeiten vorspiegeln; aber nichts objectiv und an sich wahr machen."

Ich antworte: 2 und 3 und 5 und 10 — Cirkel, Centrum und Peripherie sind eben so anthropomorphische Vorstellungen, als Persönlichkeit, Freiheit, Verstand - Allwissenheit, Güte und Seligkeit. Ohne eure durchaus menschlichen Hände würdet ihr nie anschauliche Begriffe, weder vom 10, als das doppelte von 5, noch von 5, als die Hälfte von 10, noch von 2 und 3 als die Integranten von 5, erhalten haben. Sechs Finger statt fünf an jeder Hand würde euch ein binarisches Duodezimal-System — aber immer nur ein menschliches Zahlensystem — so zu sagen an die Hand gegeben haben. Ebenso würde schwerlich, wenn ihr nicht den Daumen festhalten könntet, während Ihr den Mittelfinger rings herum laufen laßt —

oder wenn ihr kein diesem natürlichen nachahmendes Instrument gefunden oder erfunden hättet, der anschauliche Begriff des Cirkels, des Mittelpunkts u. s. w. für euch entstanden worden seyn — denn ohne irgend eine menschliche Operation dabei, findet ihr in der ganzen Natur keinen Cirkel, keinen Mittelpunkt und kein einziges Verhältniß zwischen Beiden. Eure reinste, von allem groben Anthropomorphismus wenigstens gereinigte Wissenschaft ist die Algebra. In ihr sind schlechterdings nur an sich geist- und sinn- und bedeutungslose Buchstaben vorhanden. In ihr ist keine Persönlichkeit, keine Freiheit, kein Selbstbewußtseyn — geschweige denn irgend etwas dem Gefühl oder dem Glauben, oder der Liebe ähnliches — kalt und trocken, und herzlos im höchsten Grade verfährt sie blind, zufolge ihrer strengen Nothwendigkeit, und weiß während sie handelt nicht was sie thut — ganz so, wie Ihr wollt, daß die wahre Philosophie seyn und verfahren sollte Ihr irrt aber sehr, wenn ihr wähnt, sie sey nicht anthropomorphisch Sie ist umgekehrt ausschließend anthropomorphisch, anthropomorphisch κατ'ἐξοχην. Denn sie ist durchaus, einzig und allein in der menschlichen Sprachbildungsfähigkeit — in dem Vermögen allgemeine Zeichen für besondere Mannigfaltigkeiten festzusetzen — gegründet, und beschäftigt sich mit nichts als mit dem menschlichen Verstande, dem sie, durch ihre Congruenz mit seiner Menschlichkeit, einleuchtet.

Als Wissenschaft (der Erfindung nach) ist die Algebra also anthropomorphisch. Als Kunst (in der Ausübung — dem Verfahren nach) ist sie sogar zoomorphisch. Der Algebrist verfährt instinktmäßig. Wie das Thier sucht, vergleichend und verähnlichend, absetzend und zusetzend, gleichsetzend und ordnend an einem ihm unbekannten, das was es innerlich begehrt und nicht kennt, so er.

Anthropomorphisch muß jede Wissenschaft — zoomorphisch muß jede Kunst seyn.

Oder wollt Ihr, daß die Philosophie, elementarisch, die philosophische Kunst anorgisch sey? In welches Gebiet der Bilder, der Vergleichungen, der Anschauungen, der Vorstellungen wollt Ihr euch aus dem Gebiete der menschlichen flüchten? In's Gebiet des Uebervernünftigen und Untersinnlichen etwa — mithin in's Gebiet des Unverständigen? Denn nur Unverstand kann die Brücke zwischen Uebervernünftigem und Untersinnlichem bilden? Aber umsonst würdet Ihr euch in diese Gegenden flüchten; denn ihr würdet dort keine Sprache finden. Die Sprache ist anthropomorphisch; und eine nichtanthropomorphische Erkenntniß von Gott (würde euch auch eine solche unmittelbar von der Gottheit selber eingeflößt), müßte eine sprachlose seyn und bleiben.

Freilich kann der Mensch etwas viel würdigeres, vortrefflicheres, edleres und vollkommeneres, als sich — als seine Gattung — hienieden unter der Sonne ahnden und glauben; allein für's Wissen giebt es nun einmal unter dem einzigen Gott — unter der Sonne der Vernunft — nichts höheres. Eine vernünftige Phantasie, ein verständiges Gefühl kann so gar im gesammten Weltall der Wesen nichts vollkommeneres ahnden, keine Gattung über der Menschengattung glauben. Das Ideal des Sinnes und des Herzens, wird immer ein Menschensohn — wie das Ideal der Vernunft des Gottmenschen der Vater bleiben.

„Vater!“ ruft ihr aus — und schlagt die Hände zusammen. „Als wenn das Urwesen die Wesen erzeugte!“

Ich antworte: Thierjungens haben einen Erzeuger — Menschenkinder nur haben einen Vater. Und wahrlich! weder Zeugung, noch Vorherdaseyn macht dem liebenden Sohne den Vater.

Liebevoller Geber, Beschützer, Erhalter, Ernährer, Bestrafer und Belohner — das ist dem liebenden Sohne der Vater. Und meint ihr denn, es sey so durchaus unphilosophisch, Gott als solchen sich vorzustellen oder Andern darzustellen?

Der Mensch ist zwar dem Raume nach, aber nicht der Zeit nach, in der Mitte seines Daseyns gelagert.

*
* *

Das Hier — auf der Erde — über derselben und unter der Sonne während des Tages — und über der Sonne unter dem Sirius etwa, während der Nacht — und über der Materie und unter Gott, während Tag und Nacht — sein Standpunkt im Raume mit seinem Oben und Unten — sein Körper mit den 5 Thoren nach Außen — entspricht dem Ideale seiner Vernunft. Er hat des Raumes innerlich und äußerlich genug, um alles sein räumliches zu ordnen — im Mittelpunkt des Unendlichen.

Sein Jetzt hingegen — in sich selber — sein Standpunkt in der Zeit, mit dessen Vorher und Nachher, seine Seele, mit der einzigen Doppelthür der Reflexion — entspricht so wenig dem Ideale seiner Vernunft, daß es derselben nur eine Grenze (und zwar die einzige im Unendlichen) darbietet. Jenes giebt ihm eine Sphäre, dies nur eine Schranke. Jenes eine unbegrenzte, dieses eine begrenzte Anschauung. Dort ist alles ohne Anfang und Ende — Hier ist nichts als nur Anfang und Ende — und Beide in einem Momente — das zwar keine Sphäre hat (keinen Umfang) — aber ein Centrum ohne Peripherie ist.

In diesem Moment ist aber jene unendliche, äußere Sphäre gleichsam eingeschlürft in eine andere innere Un-

endlichkeit — die Weltanschauung ist in eine Selbstanschauung verwandelt — im Grunde aber dieselbe (denn es bleibt eine ewige Wahrheit, daß der Mensch nicht mehr Object hat, als sein Subject fassen kann) es ist die Welt in nuce, das Universum in einer in sich selbst eingewickelten möglichen Erfahrung.

Ein dunkles Gefühl sagt aber dem über die Welt und sich selbst reflectirenden Denker, daß jenes unendliche Object, das den ganzen Raum erfüllte, sich unmitelbar von rings her in sein innerstes Selbstbewußtseyn verbirgt (concentrirt), daß aber sein Selbst nur in einer Richtung aus diesem Centrum hervorstrahlt — mit andern Worten, daß in seinem geistigen Leben (Welt-Selbstanschauung und Selbst-Weltanschauung ist geistiges Leben) dasselbe Licht der Seele objectiv überall herein leuchtet, und subjectiv innerhalb herausstrahlt; d. h. zugleich Ganzes und Theil des Lichts ist — Allicht und Einlicht — πᾶν καὶ ἓν — Raum-Helle und Zeitlicht. Er fühlt in diesen Momenten des Sichselbstergreifens auf der That des Lebens daß sein Object-Sich grenzenlos durch sein Subject-Selbst begrenzt, und daß sein Subject-Selbst begrenzt sein Object-Sich erweitert — jenes anschauend, dieses wollend — jenes empfangend und leidend, dieses gebend und thätig. Des ersteren räumliches Esse und des letzteren zeitliches Esto wechseln in seinem Sum — die ursprüngliche Synthesis. Er hat nur Seyn — er kann ich bin nur sagen — in wiefern er sich Sey! zuruft. Kraft dieses Zurufs nur erwacht er gleichsam aus der Betäubung seines Allseyns zum persönlichen Sichbewußtseyn. Sein wirkliches Daseyn, sein lebendes Selbstbewußtseyn, ist ein Handeln, ein Wollen, ein Gebieten, ein Streben, ein Lieben, ein Vorwärtsdringen in einer einzigen Richtung. Hier ist die ganze Kraft seines Seyns, ohne welche dasselbe weder

Bewußtseyn noch Würde hätte. Aber diese Kraft, ob sie gleich mit der gesammten Naturallmacht es aufnehmen kann — dieser trozt, und sie besiegt — ist doch nur Kraft in einer Richtung, Strahl, Zeitkraft — wahre Causalität — und durch dieselbe wird nur eine Reihe der Folgen in's Unendliche gesetzt. Zwar ist mit dieser zugleich das Allseyn des gesammten Universums als Anschauung gegeben (alles Licht ist mit einem einzigen Strahl gegeben) aber als Unpersönliches, als Aeußeres, als Gegenstand; und die Seele muß bei dem Reflex ihrer eigenen Synthesis sich sagen, daß sie zwar Lebens-Strahl, aber nicht Lebens Sonne sey — daß zwar ihre Peripherie überall, aber ihr Centrum nur in ihr (nicht überall, noch nirgends — was dasselbe heißt) sey.

Dieses Gefühl der eigenen bestimmenden, und dadurch bestimmten einen Richtung des ἕν im eignen, unbestimmten, unendlichen πᾶν — das wahre Gefühl der Freiheit — kündigt der Seele schon an, daß sie Einzelwesen sey, und in diesem wunderbaren Bewußtseyn ist Gottesoffenbarung — und Offenbarung zugleich einer Welt, die mehr als entwickelte Selbstanschauung eines Einzelwesens sey, mehr als Folge einer einzelnen Causalität — einer Welt, die entwickelte Selbstanschauung der Sonne, welcher dieses Einzelwesen entstrahlt, ist, die Folge aller Causalitäten in zahllosen Reihen ist — einer Welt aller Seelen, alles Lebens, wovon diese wollende, liebende Seele Theil ist. Dies giebt nun ein Allsystem von Selbstwelten und Weltselbsten, von Freiheiten, von Ursachen, von Kräften — das mehr als Wollen in einer Richtung — Bestimmen in einer Reihe — und Selbst in einem Punkte voraussetzt — ein Reich von Ursachen, die sämmtlich ein haltendes und einigendes Princip bedürfen. Dies Princip nennt die Andacht (die über das in einer Reihe denkende Selbstdenken sich emporschwingt) Gott — fühlt ihr

freies Wollen in dieser Andacht ein freies Sollen und ihr zeitliches „Sey!" einen Nachklang vom ewigen Werde!

Ich weiß nicht; aber es umgiebt mich auf diesem Gipfel meines Selbsts eine Helle, eine mir und allem entstrahlende Klarheit, worin ich fühle, daß das rein-ursprüngliche des gesammten Lichts nicht in allen Einzelnen, sondern in Einem Alleinigen zu suchen ist. Und es dünkt mir, als hörte ich auf dieser Höhe alle Freiheiten lobsingen: Preis, und Ehre, und Dank Ihm, dem wir entquillen! Wer rief uns, daß wir rufen können? Und welche von uns möchte alleine seyn? Macht, daß wir mehrere sind — daß wir zu ihm hinaufblicken — Liebe — nicht unsre ganze Seligkeit? Wenn nichts als Freiheit wäre, nichts als Wollen, nichts als Selbst-seyn — wo wäre Liebe? Und ohne Liebe — was wäre die Welt, was wären wir?

Wer sich durchschaut, wird Gott überall sehen. Es hülfe dem Menschen nicht, wenn er die ganze Welt durchblickte, er würde keinen Gott finden. Nur durch das einzige Glas seines Selbstbewußtseyns wird er Ihn entdecken können; aber dies Glas muß rein seyn — durchsichtig — sonst sieht er nur sich, und stirbt der Wahrheit.

Von dieser höchsten Höhe (worauf der Mensch durch Sich den Schöpfer erblickt hat) herab, fallen alle Erscheinungen weg, und das Weltall wird demselben Seynblick durchsichtig — d. h. wird erkannt als unendlich vielfaches und mannigfaltiges Licht und Leben, lauter Licht und Leben — nicht mehr Fülle des Raums, sondern Fülle des Bewußtseyns in ewiger Entwickelung der Zeit — oder vielmehr der Zeiten. Was Materie dort unten erschien, verklärt sich hier als Geist — Basis, Copula, zugleich der Seelen — der Selbste — der Kräfte — der Einzelwesen. Jedes Atom ist hier eine lebende Seele —

das latente Licht frei in allen Graden der Unendlichkeit zwischen dem höchsten unter Gott und dem tiefsten über dem Nichts. Hier werden anerkannt die Monaden Leibnizens, die Ideen Platos, die Modificationen Spinozas, die Göttlichen Dinge (Dinge an sich) Jacobis. Jeder Theil dieses unendlichen Ganzen ist ein an sich leben, Keim höheres Lebens, geistig in irgend einem Grade seyend, aber unten materiell in irgend einem Grade erscheinend, weil jeder, vom untersten bis zum obersten nur **werdend** ist, selbstwerdendes Nichtselbst — vom sollenden Wollen bis zum wollenden Sollen — ist.

Ueber Zeit und Raum.

Die Zeit hat drei sonderbare Abmessungen: die Vergangenheit — die Gegenwart — und die Zukunft. Ich möchte die erste die Länge — die mittlere die Dicke — und die letzte die Breite nennen. Ich nenne sie sonderbar, weil sie nicht, wie diese des Raums, einander adäquat sind. Denn wenn auch die Zukunft der Vergangenheit gleich gedacht werden könnte, kann doch die Gegenwart unmöglich weder der einen noch der andern gleich gesetzt werden. Es giebt also keinen Zeit-Cubus — auch nicht einmal eine Zeit-Kugel

An sich müssen indessen Zeit und Raum nothwendig — auch in ihren Dimensionen mit einander congruiren. Alles Nacheinander und alles Nebeneinander muß einen ewigen und unendlichen In- und Aussereinander-Globus

bilden. Denn das Universum ist gerade ein aus allen erfüllten Zeiten und Räumen bestehender Globus. Die Ursache des Unterschieds kann also nicht objectiv, sondern muß ganz subjectiv — und eine bloß nothwendige Täuschung seyn.

Der Unterschied ist dieser. Länge und Breite lassen sich in einem erfüllten Raume nicht ohne beide verbindende Dicke (Höhe oder Tiefe) denken; so auch Vergangenheit und Zukunft in einer erfüllten Zeit, nicht ohne beide verknüpfende Gegenwart; allein das verbindende im ersteren ist eine Größe, die vermehrt oder vermindert werden kann — das Verbindende im letztern hingegen eine Größe, die weder vermehrt, noch vermindert werden kann. Oder mit andern Worten, es ist ein Proportionalverhältniß zwischen den Dimensionen der Länge, Dicke und Breite, woran die mittlere (die Dicke) theilnimmt; das Verhältniß zwischen den Dimensionen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft ist nicht proportional — inwiefern die Gegenwart ohne alle Proportion mit den beiden andern befunden wird.

Es scheint hieraus zu folgen, daß die Zeit nicht so wie der Raum nach allen Dimensionen gefüllt seyn könne — daß die Mitte derselben nämlich immer leer bleiben müsse. Nun ist aber eine Raumerfüllung der Länge und Breite nach, welcher die der Höhe oder Tiefe (der Dicke) fehlte, eine Unmöglichkeit — mithin scheint eine Zeiterfüllung der Vergangenheit und Zukunft nach, der die der Gegenwart fehlte, ebenfalls was unmögliches zu seyn. Der gemeinschaftliche Messer Beider, sowohl der Zeit als des Raums in der Vorstellung, ist die Linie. Nun ist die Länge im Raum einer Linie, die Breite einer Linie, und die Höhe oder Tiefe ebenfalls einer Linie gleich. Die Vergangenheit in der Zeit ist zwar auch einer Linie — allein die Gegenwart ist keiner Linie, ist

nur einem Punkte gleich. Augenblick, Zeitmoment, untheilbares Jetzt.

Alles Endliche - alles Zeitliche und Räumliche — ist in's Unendliche theilbar; denn alles Endliche hat eine Größe, was Größe hat, hat Theile, wovon der kleinste wieder eine Größe ist — mithin vermehrt oder vermindert — werden kann. Ein Punkt im Raume würde also nichts räumliches enthalten können. Ein Moment (ein Punkt in der Zeit) kann aber aus demselben Grunde nichts Zeitliches enthalten. Es ist klar, daß ein Raumpunkt, ohne alle Ausdehnung, kein Nebeneinander (denn dies würde wenigstens zwei Punkte erfordern) enthalten könne — es ist aber ebenso klar, daß kein Zeitpunkt (Moment, ohne alle Folge oder Reihe) kein Nacheinander (denn dies würde wenigstens zwei Momente erfordern) enthalten könne.

Die drei Raumerfüllungen nenne ich Rechts und links-Nebeneinander — Ueber- und Untereinander und Vorn- und Hintereinander — Ersteres was die Breite, das Zweite was die Höhe und Tiefe, und das Dritte was die Länge einnimmt. Die Zeiterfüllungen muß ich Voreinander — Nacheinander und Mitteleinander nennen. Nun korrespondirt zwar das Voreinander adäqnat dem Vorn- und Hintereinander — das Nacheinander dem Nebeneinander, und das Mitteleinander dem Ueber- und Untereinander. Aber wie findet dieses Mitteleinander — da Einander Mehreres enthält — in der Gegenwart Zeit? Wie kann es sich, es mag so klein seyn wie es wolle — mit doch immer einiger Zeitgröße — zwischen dem Voreinander und Nacheinander eindrängen, ohne ganz sein Einander zu verlieren?

Es dünkt mir nicht uninteressant, dieser Incongruenz nachzuspüren — und, wo möglich, durch Nachforschung

einer von Kant zu leicht abgefertigten Theorie von Raum und Zeit auf den Grund zu kommen.

Zwar ist es, so viel ich weiß, noch keinem Philosoph eingefallen, eine Schwierigkeit in diesem Mißverhältniß zwischen den Ideen von Raum und Zeit zu finden — da es bis jetzt keinem eingefallen ist, ihr durchgängiges Verhältniß zu einander, als ursprüngliche Vernunftidee, anders als höchst einseitig zu beachten. Wenn einer es gethan, ist es mir wenigstens unbekannt. So viel weiß ich nur, daß keiner der berühmten Forscher diese zwei Ideen von der Seite betrachtet haben, wovon ich sie in dieser Prüfung betrachte; denn es würde mir sonst nicht entgangen seyn.

Der Grund des Mißverhältnisses liegt im nothwendigen Anthropomorphisiren des vorstellenden Vernünftlers — oder vernünftelnden Vorstellers.

Die Enge der Gegenwart, die nur ein Punkt ist, erlaubt dem Philosophen allerdings keine Construction — oder höchstens eine höchst unvollständige — der Gedanken; und seine Darstellung, wie seine Vorstellung, wird immer mehr einer Erzählung als einem Gemälde ähnlich sehen. Er hat keine bleibende Anschauungen — obgleich ihm so gewiß Vermögen des Anschauens, als Vernunft, die nichts als dieses Vermögen selber, verliehen ist — allein wenn er auch mitunter in sehr hellen Momenten dergleichen, seinen Ideen ganz gemäße hat, so kann er sie doch nicht in ihrer Totalität festhalten, sondern muß sie nach und nach durch Besinnung ausstückeln — wodurch oft was ganz anderes herauskömmt. Das Beste entschlüpft gemeiniglich auf dem Wege zwischen dem innern Auge und dem äußern Papier. O! wie oft habe ich, wenn ein großer Gedanke mit einmal meine Andacht

aufklärte ausgerufen: Himmel! könnte nur dieser Augenblick drei Augenblicke dauern! Mit dem Ausruf war aber schon der Augenblick weg.

Es mag nun aber mit diesem Mißverhältniß zwischen dem Jetzt und dem Hier — oder zwischen der Zeitfülle und der Raumfülle, beschaffen seyn wie ihm wolle — der Sache ist nun einmal hienieden nicht abzuhelfen — und jeder Denker muß geduldig mit der ihm verliehenen Zeitbedingung seiner Gedanken vorlieb nehmen. Wenn er aber die Sache selber nicht ändern kann, so kann er wenigstens, wenn sie ihm klar geworden ist, die aus jenem Mißverhältniß herrührenden Mißverständnisse, Täuschungen und Irrthümer aufklären und zum Theil heben.

Beim Nachspüren jenes Mißverhältnisses habe ich eigentlich viel mehr gefunden, als ich suchte. Ich suchte nämlich nichts als den Grund einer einzelnen subjectiven Täuschung — und ich fand — eine mir wenigstens neue, ganze Theorie von Raum und Zeit. Sie möge nun auch nur die Anzahl der bisherigen falschen vermehren — wenn es wahr ist, daß keine noch so irrige, wenn nur wahrhaft gedachte neue Ansicht irgend eines wichtigen Moments in der Philosophie, nicht ohne Nutzen für folgende Wahrheitssucher sey — wäre es auch nur dadurch, daß sie sich damit einen neuen Irrweg selbst ersparen können — wird sie auch nicht ohne allen Werth seyn.

Raum und Zeit ist an sich Eins und Ebendasselbe, und zwar das einzige Eins und Ebendasselbe: **Seyn**; und dieses Seyn ist a l s e i n E b e n d a s s e l b e: **Nichts** — als E i n s aber im Ebendemselben **Gott**. Denkt Euch jedes Etwas, Alles bis auf das Licht und den Aether, weg — was bleibt Euch in Eurem Denken übrig? N i c h t s! Wie nennt Ihr dieses Nichts mit einem andern Worte Eurer an dasselbe sagendem reichen philosophischen Sprache? N i c h t - D a s e y n!

Vortrefflich! Wie nennt ihr aber ein Seyn, das nicht eben da ist? Seyn! Wie würdet ihr aber ein Seyn nennen, das eben kein Werden ist? Auch Seyn! Ihr unterscheidet also doch ein doppeltes im Seyn — in dem Seyn wovon alles erscheinende abstrahirt worden — und wie nennt Ihr dieses doppelte? Raum und Zeit! Natürlich! Raum ist Nicht-Daseyn – und Zeit ist Nicht-Werden. Was aber weder da ist, noch wird, ist Nichts. Es ist aber ein Nichts, das Seyn ist. Es dürfte also wohl dieses Nichts etwas mehr als Alles bedeuten — und wahrlich, ich sage Euch: Es ist nichts anderes, nichts mehr noch weniger, als Gott. Wo die Welt anfängt, und wo die Welt endet, wenn Alles beginnt, und wenn Alles endet, während Jedes war, und jetzt ist und wird, ist nichts als Er. — Seyn dem Sehenden, Nichts dem Blinden, Raum und Zeit dem bloßen Grübler.

In Ihm athmen und leben und sind wir, und können so wenig aus dem objectiven Seyn, wie aus dem subjectiven Nichts — so wenig aus seinen Armen, wie aus dem Raum und der Zeit, womit Er uns umfängt, fallen.

Aphorismen zur Bestimmung der Begriffe von Raum, Zeit und Zahl.

Raum, Zeit und Zahl ist die höchste denkbare, begreifliche Ordnung der Dinge, die einzige für den Verstand gültige nothwendige Ursynthesis — unter welcher und durch welche alle sinnliche Synthesen bestimmt werden. Sie ist über alle Subjectivität, Objectivität und Formalität erhaben; denn alles Subjective, Objective und For-

male entspringt und gehorcht ihrem Gesetz, das von jedem weniger allgemeinen in der Natur der Dinge vorausgesetzt wird, und sich darauf bezieht. Nicht umgekehrt. Raum, Zeit und Zahl entspringen keiner über die ihrige denkbaren Dreiheit — gehorchen keiner solchen — und setzen keine solche voraus – denn es läßt sich über Raum, Zeit und Zahl nichts Unterscheidbares denken — als die reine metaphysische Dreiheit selber, von welcher Raum und Zeit und Zahl, der erste begreifliche Ausdruck, die verstandesfällige Offenbarung ist *).

Raum ist schlechterdings keine der Sinnlichkeit gehörige Anschauung (denn alle sinnlichen Anschauungen sind im Raume) noch auch Form der Sinnlichkeit (denn alle Formen sind im Raume — noch auch (nach Leibniz) ein reiner Verstandesbegriff von Verhältnissen überhaupt, denn nur die Mannigfaltigkeiten im Raume lassen sich begreifen, und von bloßen Verhältnissen kann es keinen Begriff geben — Raum ist eine Idee, nicht der bloßen reinen, sondern der durch Verstand begründeten und durch Sinnlichkeit bedingten Vernunft: Die allseitige Form des objectiven Weltalls, inwiefern es als Nebeneinander der Vernunft sich offenbart.

Zeit ist, als Ewigkeit, die zweite Idee derselben Vernunft, ist die einseitige subjective Form des Weltalls, inwiefern es sich als Nacheinanderseyn der Vernunft offenbart.

Zahl, als Einzelnheit, die dritte Idee der Vernunft, ist die vielseitige substanzielle Form des Weltalls, inwiefern es sich als Außereinander der Vernunft offenbart.

---

*) „Gott sprach: Es werde Licht!“ Raum, Zeit und Zahl waren somit von Ewigkeit zur Ewigkeit da; denn der Einzige spricht überall, ewig, zu Allen.

Es ist unbegreiflich, daß Spinoza bei seiner Unterscheidung der Allheit der einzigen unendlichen Substanz in Denken und Ausdehnung, das unum & omne, die Unmöglichkeit nicht eingesehen hat, sie beide ohne ein drittes zu vereinigen. Er scheint nur die Erfüllung der Zeit durch Gedanken, und die Erfüllung des Raumes durch Gedachtes vor Augen gehabt zu haben, ohne sich um die Erfüllung des dritten, den Beiden in einer vollendeten Abstraction zu Grunde liegenden, zu bekümmern. Wenn Denken ist — und Ausdehnung ist, so ist Zweiheit. Wenn Zeit ist — und wenn Raum ist, so sind wenigstens zwei, mithin Zahl. Denn 1 + 1 machen 2. Und 1 + 1 = 2 ist, wenn die Einheit, die doch von der Zweiheit unterschieden, zusammen genommen wird, schon eine Zahl. — Zu dieser höchsten Abstraction stieg Pythagoras hinauf und setzte mit Recht die Zahl an die Spitze des Denkens und der Ausdehnung, als in deren Sphäre allein die Monas und die Dyas dargestellt und vorgestellt werden könnte. Wenn die Zahl nicht beiden innwohnend wäre, so ließen sich ja weder Attributa, noch Modi in ihnen denken; nicht einmal attributum et modus. Denn substantia cum attributo et modo ist schon Dreiheit. Die Idee der Zahl ist gleich nothwendig und a priori mit der Idee von Zeit und der Idee vom Raum, nach völliger Abstraction von allem Denkbaren und Sinnenfälligen, und wenn die beiden letztern (wie Kant behauptet) auch wirklich bloße Formen unserer Sinnlichkeit wären, fehlte ihnen die dritte: die Zahl, die wenigstens eine durchaus ursprüngliche Form sowohl unsrer innern als äußern Sinnlichkeit. Omnia fecit in numero pondere et mensura. Mit numerus fängt der Spruch ganz richtig an.

Daß weder Veränderung noch Bewegung ein drittes Element zur transcendentalen Aesthetik

(wie Kant die Grundlage der Erfahrung nennt) abgeben könne, ist richtig; denn sowohl Veränderung als Bewegung beziehen sich auf etwas tief unter Zeit und Raum stehendes, sind höchst allgemeine Begriffe, aber doch keine Elementar Begriffe. Aber daß er Zahl nicht wenigstens zum Range eines Elements oder einer Form unsrer subjektiven Anschauungsweise erhoben hat, daß er diese nothwendige Form für alle menschliche Möglichkeit der Erfahrung völlig vergißt, ist dem mathematischen Philosophen wenigstens nicht zu verzeihen. Pythagoras, wie gesagt, hielt sie für die allerwichtigste, und ihre Beherzigung muß doch nicht so ganz zu verachten seyn, da er mittelst derselben so viel in der Mathematik, Physik und Ethik ausrichtete.

Wir haben erörtert, was diese untrennbare Dreiheit in ihrem Unterschiede für uns und jedes unterscheidende Vernunftwesen ist. Was ist sie nun in ihrem Zusammenhang, in welchem sie für Gott Einerleiheit, ja Einheit und vielleicht sogar, trotz der uns und dem höchsten Endlichen einleuchtenden Allheit, Einzelheit ist? Was ist diese mathematisch wahre Unendlichkeit an sich? Was muß sie seyn, wenn ihre Dreiheit als nothwendiges, allgemeinstes, so bestimmtes Weltgesetz, von uns anerkannt wird. Ist sie etwa Nichts, das absolute Nichts, da sie gewiß weder Etwas noch Alles ist — das Nichts, aus welchem Gott die Welt schuf? Aber im Nichts ist nichts zu unterscheiden — Nichts hat keine Merkmale — absolutes Nichts (wenn sich auch ein solcher Ungedanke denken oder auch nur vernünftig phantasiren ließe) kann unmöglich allgemeines Gesetz für Alles werden. Ist sie denn, da sie nicht Etwas, nicht Alles, und auch nicht Nichts, weder die Hyle noch das Pleroma, weder

der dunkle Urgrund, noch der verborgene Ungrund, noch der geheimnißvolle Abgrund ist, woraus, worin und wodurch selbst die differentesten Indifferentisten und Idealisten alles entstehen lassen, etwa Gott, der Geist, oder das Geistige selber?

Die Trias von Zeit, Raum und Zahl ist, in ihrer nothwendigen ursprünglichen Uebereinstimmung, die Grundform der Schöpfung, und somit in ihrem Unterschiede das ewige Gesetz des Weltalls — wie Liebe, Licht und Leben, die in Zahl, Raum und Zeit sich offenbarende Fulguration des Schöpfers o: die jedem Gefühl, Gedanken und Sinn einleuchtende Allgüte, Allweisheit und Allmacht Desselben ist.

Demnach Grundform der Schöpfung:

Zahl — Raum — Zeit

gegründet in

Liebe — Licht — und Leben,

als die dem

Begehrungs-, dem Erkenntniß- und dem Empfindungsvermögen einleuchtende

Allgüte — Allweisheit — und Allmacht;

als die dreifaltige

Einheit — Allgegenwart — und Ewigkeit

in der

urbestimmenden — urbildenden — und urbelebenden

Fulguration

des

Einzigen — urwahren — heiligen Schöpfers.

Alle erschaffene, mithin endliche Wesen, sind von Ewigkeit her, der Zahl nach: Einzelwesen, dem Raum nach: Objecte — der Zeit nach Subjecte.

Subjectivität ist nichts als Zeitbewußtseyn — Objectivität Raumbewußtseyn — Einzelheit: Zahlbewußtseyn.

Rein ursprünglich ist die Objectivität, als das Raumbewußtseyn, das eigentliche Weltbewußtseyn — die Subjectivität, als das Zeitbewußtseyn, das eigentliche Selbstbewußtseyn — und das Zahlbewußtseyn (worin die Idee der Einheit) das Gottbewußtseyn. So war es vor dem Mißbrauch der Freiheit der einzelnen Zeit= und Raumwesen — aber so blieb es leider nicht. Die Attraction und Repulsion des Selbstbewußtseyns und Weltbewußtseyns bekämpfte und besiegte in Vielen die Impulsion des Gottbewußtseyns — das einmal beseitigt, oder verschwunden, nach langem dualistischem Streit des erstern mit dem zweiten, endlich das bloße Selbstbewußtseyn an die Herrscherstelle als Sieger treten sah.

So wurde das nur entstehende und vergehende, momentane, pünktliche Ich, nach Tilgung alles Raums und aller Zahl — in dessen eingebildeter Selbstproduction, als sey dessen Jetzt die Urquelle alles Ehmals und Nachhers — als sey dessen Punkt der Urmittelpunkt alles Neben= und Umeinander — als sey dessen kleinstmöglicher Zähler der größtmögliche Nenner — auf den Thron Gottes gesetzt. — Und die Wahrheit, die göttliche Offenbarung dem ersten Menschen war, wurde so dem letzten Selbstspeculation, Ichlehre, und consequent, wie das Ich in seiner nichtigen Tiefe, ohne andere Nahrung als die eigene Nichtigkeit, schwoll: Identitätslehre, Indifferenzlehre, Selbstpantheismus, positiver und negativer (nicht bloß privativer) Atheismus, empörender, als aller bisheriger Atheismus, eigentlicher Antitheismus.

Der neueste Aristoteles, der unsterbliche Kant, ist unstreitig (obgleich unbewußt) der eigentliche Großvater dieser gegengöttlichen Autologie des reinen und bloßen Selbstbewußtseyns; denn geständlich erzeugte er den dabei nicht bewußtlosen Fichte, der wiederum, obgleich ungeständlich, den allbewußten Schelling, welcher alle andern erzeugt, erzeugte. Und zwar ist Kant der Urvater dieser im wesentlichen schlechthin neuen Lehre — nicht durch seine Theorie von den Erscheinungen und dem Ding oder den Dingen an sich (denn diese ist so alt, wie die Philosophie) noch durch seine etwas neuere Spaltung der Vernunft in theoretische und praktische — noch durch seine aristotelische und scholastische Eintheilung der Begriffe als Kategorien, denen die Ideen (mithin die Vernunft dem Verstande) gehorchen müssen — sondern durch seine schlechterdings nagelneue Theorie von Raum und Zeit, als bloße Formen der individuellen Anschauung, des innern Selbstbewußtseyns. Da er nun den Focus desselben Ich genannt hatte, so faßte Fichte dieses als den allerdings alleinigen Mittel- und Haltpunkt seiner übrigens als System völlig losen, unzusammenhängenden, sich widersprechenden Kritik auf, und entwickelte aus diesem Kern alles das übrige mit strenger Consequenz. Nun entstand eine völlig reine Subjectivitätslehre — wie die Welt schon eine auf ihre Weise eben so consequente Objectivitätslehre in Spinozas System hatte. Das freie Selbstbewußtseyn in Fichte hatte sich wenig oder gar nicht um das Weltbewußtseyn bekümmert. Das nothwendige Weltbewußtseyn in Spinoza noch viel weniger um das Selbstbewußtseyn. Schelling fand, weil er mehr Dichter als Philosoph war, in sich beides, ohne das mindeste von dem Dritten, das die beiden andern ebenfalls beseitigt oder vergessen, zu spüren, und schuf aus einem wahren Nichts (aus dem Einander-

aufheben beider — aus dem absoluten Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich — zwischen Freiheit und Nothwendigkeit — zwischen Eins, das Alles ist — und Alles, das Eins ist — ein funkelneues Nichts — unter dem Namen des Absoluten, das heißt der Identität und Indifferenz im sich selbst producirenden Subject-Object. Fichte war in Ansehen der Benennung seiner Lehre aufrichtiger und ehrlicher als Spinoza und Schelling — er nannte sie schlechtweg Ich-Lehre, so daß die Jünger wissen konnten, woran sie sich zu halten hatten; Spinoza aber benannte die seine Gottlehre oder Ethik — und Schelling die seine Lehre vom Absoluten — beide nach Art der Etymologen, die a non lucendo lûcûs herausbringen.

Der allgemeine Begriff Mensch, Menschengattung, Menschenart, Menschengeschlecht, Menschheit, worunter die weniger allgemeinen Begriffe: Europäer — Deutsche — Sachsen — Hamburger, z. B. oder kultivirte Völker — Künstler — Dichter — Epigrammatisten u. s. w. in allen verschiedenen Classen, Fächern und Abtheilungen enthalten sind, bis zu den letzten Zählern unter allen Nennern der Individuen, — ist er ein bloß aus Coexistenzen geschöpfter Begriff? oder, bestimmter: reichen alle coexistirende Individuen hin, ihn zu bilden? Oder noch anders: Ist sein Umfang ein räumlicher, und liegen alle die Besonderheiten und Verschiedenheiten, wovon, um zu ihm zu gelangen, abstrahirt worden ist, neben einander?

Muß nicht, um zum reinen und zugleich vollständigen Begriff der Menschheit *) zu gelangen, eben so gut

*) Die ganze gesammte jetztlebende Menschheit ist keine Einheit, keine Allheit, keine vollständige Allgemeinheit — mithin keine Menschheit. Die Menschheit existirt nicht bloß im Raume.

von Indianern, Aegyptern, Griechen und Gothen, als von Deutschen, Franzosen, Engländern und Dänen — eben so gut von den Vätern als von den Brüdern abgesehen (mithin diese in Betrachtung gezogen) werden?

Bleiben wir bei dem Individuum Cajus stehen. In jedem Individuum liegt im Kleinen die ganze Gattung (in potentia) der Natur nach, und jeder einzelne Mensch muß eine mögliche einzelne Menschheit seyn — sonst würde keine gesammte Menschheit als Einheit gedacht werden können. Ist nun Cajus Mensch in irgend einem fixirten Zeitmoment? Erschöpfen die Merkmale des Greises, des Jünglings, des Kindes den Begriff des Menschen? Die Merkmale des Mannes etwa? Was heißt das anders als Reife? Ist aber Reife ein Raumbegriff?

Der Begriff der Menschheit ist also nicht bloß ein aus Miteinanderseyn, sondern aus Nacheinanderseyn zusammengesetzter Begriff. Die zwei Dimensionen seiner Fläche (Umfang im Raume) sind bekannt — die Dimension seiner Tiefe (Zeitinhalt — Dichtigkeit) aber unbekannt.

Dieß heißt nun mit andern Worten: Der Mensch ist kein erschöpfter, vollendeter, sondern ein sich noch immer fortbildender Allgemeinbegriff, eine werdende Idee. Vollendet ist sie nur (wie das Weltall) im Werde des Schöpfers; unvollendet, so lange Raum und Zeit nicht ineinander fallen und einander decken, im Werden der Schöpfung.

Sollte es aber nicht mit allen Totalbegriffen die nämliche Bewandniß haben?

Bedenken die Physiker zumal hinlänglich, daß sie mit lauter werdenden Wesen zu thun haben?

Der Raum ist gleichsam ein Körper der Zeitseele; oder Zeit und Raum verhalten sich zu einander, wie innere Wirksamkeit und äußeres Werk. Die Zeit ist die Schnecke im Gehäuse — Mikromegas. Der Mensch im Großen = Makranthropos = Zeit und Raum — Organismus = Natur = Weltall; jede Kraft zeitlich — jede Masse räumlich. Was ist aber das Erste? Das, worin Erstes ist. Was ist Erstes und Letztes in Süd und Nord, Ost und West? Welche Seite im gleichwinklichten Triangel ist die erste? Ziehe sie! — Die zuerstgezogene — diese spielte aber in der Zeit, bevor sie im Raume existirte. Denn im Ziehenden, nicht im Gezogenen liegt der Anfang.

Zeit ohne Raum läßt sich denken, so hingegen nicht Raum ohne Zeit. Ein zeitloser Ort wäre ein Da, das nicht da wäre. Zeitloser Raum ein Nichts-überall — ein Ueberallnichtseyn. Raum ohne Zeit ist ein Modus ohne Modalität; denn bloßer Raum ist nicht modifizirbar. Grenze ohne Begrenztes. Nicht durch den Raum, nur durch die Zeit entstehen Körper. Denn nur durch Bewegung entstehen sie — und jede Bewegung ist = Zeit, wie jede Ruhe = Raum. Ruhe ist nichts als Grenze der Bewegung. Raum ist Grenze der Zeit. — Præsentia — Präsens ohne Präteritum und Futurum — ist Zeitpunkt. In diesem Minimum der Zeit ist indessen der ganze Raum.

Zeit ist ja nicht Dauer des Theils; sondern Dauer des Ganzen — wie der Raum nicht Atomplaz, sondern Weltraum ist, so ist die Zeit nicht Ephemeronsaugenblick, sondern Welt-Zeit. Sie ist die begrenzende

Sphäre des Denkenden, wie der Raum die begrenzende Sphäre des denkbaren Universums. Außer oder neben oder nach einander können diese Sphären nicht gedacht werden. Denn denken wir sie außereinander, müssen sie getrennt (nicht bloß unterschieden) werden. Welcher Gedanke kann aber Zeit vom Raum, jetzt vom hier trennen? Denken wir sie neben einander — so sind sie beide räumlich — denken wir sie nach einander — so sind sie beide zeitlich — und wir verwechseln sie, statt sie zu unterscheiden. Es bleibt also nichts übrig, als sie, wie zwei Sphären, in einander zu denken. Welche ist nun die größere? Offenbar die Zeit (in ihrer Vollendung gedacht), da jede Dimension des Raumes ja in ihr konstruirt wird — und die Endlosigkeit des letzteren nur in der Unendlichkeit der erstern gedacht werden kann.

Der Raum hat alle Dimensionen in seinem kleinsten Theil — das heißt ihre Richtungen; die Verlängerungen in's Unendliche derselben gehören ja einzig und allein der Zeit. Wächst denn etwa nicht alles im Universum? und giebt es eine Größe, die nicht erwachsen wäre? eine Raumgröße, die nicht Ausdehnung wäre? Wie würde sich je der Raum außerhalb der Zeit, und ohne die Zeit erweitern können. Relativer Raum und relative Zeit können mit einander zusammenfallen und sich gleichsam decken, aber absoluter Raum und absolute Zeit (oder die höchsten allgemeinsten Begriffe von beiden) nie. Oder, unter einem faßlichen Bilde: Das Weltall, als Erfüllung des Raums bildet das Polygon. Das Weltall, als Fülle der Zeit, den Cirkel des Universums. Wir denken in der Zeit und empfinden im Raume — den geometrischen Fuß auf der starren Erde, den logischen Kopf in der fließenden Luft.

Einer der höchsten Vernunftbegriffe von Gott ist der: Dem Zeit und Raum Eins sind. Uns Erschaffenen

werden sie in aller räumlichen Ewigkeit, in aller zeitlichen Unendlichkeit zwei bleiben — wie Geist und Materie uns ewig zweierlei bleiben werden. Das Höchste, wozu wir gelangen können, ist zu ihrer Unterscheidung, d. h. ihre Scheidung unter einem noch höheren: nämlich, Werde! und in einem zusammenfassenden: Werden. Als Gott Werde! sprach, ward's. Eine seine Urkraft entblitzende Allkraft, theilte sich als Werden in zeitliche Einwirkung und räumliche Ausdehnung — in ein Inneres und Aeußeres des Alls.

Anmerkung.

Man vergesse nicht, daß, wenn wir von Zeit und Raum als Wesen sprechen, wir darunter verstehen, was in ihrer Sphäre liegt. Denn außer demselben, an und für sich betrachtet, sind sie ja nur Grenzen.

Das vom Raum Begrenzte nennen wir Materie, das von der Zeit Begrenzte nennen wir Geist.

Die Frage ist: Ist Bewegung nichts als Erscheinung? Giebt es keine Bewegung über der Erscheinung? Ist Bewegung kein Charakter des Wesens der Dinge — sondern nur ein Merkmal, oder ein Charakter des Außerwesentlichen? Und wenn dies ist, wenn Bewegung nichts als Veränderung ist (Ortwechsel), mithin scheinbare Bewegung, giebt es keine bewegende Kraft? giebt es keine, als die der Materie? ist das Bewegende selbst wiederum nur Erscheinung? Mit andern Worten: Bestimmt Gott, dessen ursprüngliche Einheit an sich die Verschiedenheit mittelst der Einerleiheit, die Mannigfaltigkeit mittelst der Einzelheit — die Materie mittelst der Natur bestimmt — bestimmt Er, der Einzige, der die Ausdehnung durch den Raum — die Veränderung durch die Zeit bestimmt, den Wechsel im Ausgedehnten und Ver=

änderlichen unmittelbar? Die erscheinende Bewegung wäre demnach eine unmittelbare Offenbarung Gottes? Ich glaubte, daß Denken allein sey eine unmittelbare Offenbarung Gottes — und daß die Bewegung sich so gut wie Ausdehnung und Veränderung denken lassen müßte.

Der Zusammenhang der Ursächlichkeit im Wesen der Dinge mit Raum und Zeit, ohne weiteres, kann keine Natur als wirkende Ursache — kann nur Natur als Ursache, geben — wenn Raum und Zeit keinen Zusammenhang haben — in welchem sich die Ursächlichkeit denselben anschließen kann. Dieser Zusammenhang ist Beharrlichkeit der Beschaffenheit. Der Zusammenhang der Ursächlichkeit im Wesen der Dinge mit der Beharrlichkeit der Beschaffenheit ist die Natur als wirkende Ursache. (Causa efficiens.)

Der Zusammenhang der Substanzialität im Wesen der Dinge mit der qualitativen Einheit oder Einerleiheit ist die Natur als die Beschaffenheit des Beharrlichen. (Attributum Substantiæ.)

Der Kantische Begriff von Bewegung ist sehr verworren, und nach meinem Dafürhalten, an Fruchtbarkeit, wie an Bestimmtheit tief unter dem Aristotelischen, der zwar nicht völlig klar, aber doch frei von absolutem Widerspruch ist.

Der Kantische Begriff von Bewegung nämlich ist der mathematische: Ortveränderung in der Zeit. Diese ist nun allerdings **eine** Wirkung der Bewegung; aber weit entfernt den Begriff der bewegenden Kraft zu erschöpfen, erschöpft sie nicht einmal den Begriff der Aeußerung derselben, Bewegung, als solche, im bloß Beweglichen. An Zeitveränderung in dem

Ort scheint Kant gar nicht gedacht zu haben, als zweite eben so nothwendige Wirkung der Bewegung. Seiner Bewegungstheorie fehlt also eine ganze Hälfte (vielleicht die wichtigste, um zum reinen Begriffe der Bewegung zu gelangen) und dadurch natürlich sowohl Prinzip als Vollendung.

Man sieht aus allem deutlich, daß Kant den Begriff der Bewegung, und sogar der bewegenden Kraft, innerhalb des Kugel-Begriffs von Raum und Zeit gesucht — wie er überhaupt nicht selten die allgemeinern Begriffe innerhalb der Sphäre der weniger allgemeinen — (die Vernunft-Ideen z. B. innerhalb des Kreises der Verstandesbegriffe, und diese innerhalb des Klumpens der Sinnlichkeit) gesucht hat.

Der Begriff der Bewegung aber, troß allem sinnlichen Anschein (wovon ja überhaupt in Begriffen abgesehen werden muß) ist ein weit höherer als der des Neben- und Nacheinanders = des Raumes und der Zeit. Letzterer, um verstanden zu werden, setzt Bewegung voraus. Nicht nur kein Cirkel kann construirt, keine Linie gezogen, sogar kein Punkt kann gesetzt werden, ohne stillschweigende Voraussetzung eines Construirenden, Ziehenden, Setzenden. Ueber die nothwendige Annahme des vorausgegebenen Raumes, worin der Punkt gesetzt, und der vorausgegebenen Zeit, worin die Linie gezogen wird, ließe sich eher streiten, als über die schlechthin nothwendige Annahme des Setzens und Ziehens überhaupt. Jene giebt zwar die äußere, aber diese allein die innere Möglichkeit. Die äußere Möglichkeit ist aber nichts als Bedingung, conditio sine qua non der Wirkung, Thunlichkeit, Ausführbarkeit; die innere aber Grund, causa efficiens, ratio sine qua non des Bewirkenden: Thätigkeit, Vermögen.

Aller äußeren Bewegung (Ortveränderung und Zeitveränderung, die sich zwar unterscheiden, aber nicht trennen lassen), liegt eine innere Bewegung: Kraftäußerung, Leben, und wäre es auch nur Streben (die alle Tension, Extension und Intension beginnende, durchaus ursprüngliche Tendenz) zu Grunde.

Kants Bewegung ist ein Flirren vor seinem Auge, ein Schattenspiel an der Wand, und löst sich in's Leere, wie im Leeren auf. Seine Bewegung ist ein in den Raum hingepflanzter Baum ohne Wurzel. Wurzel aller Bewegung ist Lebenskraft, und diese hat einen ganz anderen Boden als den des Raumes und der Zeit (der Begrenzung) nöthig — vollends einen ganz anderen Boden als den des Kantischen Raumes und Zeit (der Formen unserer Sinnlichkeit). Der Kraftboden, mithin die Wurzel der Bewegung im Weltall, muß im Intellectuellen gesucht werden. Kraft und Intelligenz — Urkraft und höchste Intelligenz sind Zusammendenkbarkeiten.

Gehörte der Materie die bewegenden Kraft, so wäre keine Hemmung der Bewegung denkbar. Daß eine bewegte Materie in Conflict mit einer andern, in ihrer Bewegung gehemmt wird, beweist ja gerade, daß sie keine bewegende Kraft habe. Bewegende Kraft ist Tilgen der Ruhe; muß als solche, nicht bloß jeder mechanischen Macht widerstehen, sondern sie besiegen. Wie ist eine sich selbst entgegenwirkende, eine sich selbst tilgende Dynamik denkbar? ein sich selbst löschendes Licht? ein sich selbst gegenstrebendes Wollen? ein sich tödtendes Leben? eine centrifugale Schwere? eine sich selbst gefrierende Wärme? „Durch Annahme der Vertheilung?" Aber durch jede Vertheilung, Gliederung, geht ja die Kraft, oder wie man das sich zertheilende nennen will, auseinander, nicht

ineinander. „Brüder, Söhne des nämlichen liebenden Vaters, schlagen einander todt.“ Aber wohl doch nicht Kraft der Liebe des Vaters, der sich in ihre Erzeugung theilte. Löschen einander zwei brennende Fackeln?

Nun ist die einzige ungehemmte Bewegung im Weltall die Gesammtbewegung — denn jede Theilbewegung wird gehemmt — in ihr allein also offenbart sich bewe-wegende Kraft. Das Bewegende muß also nicht in dem Weltall, sondern außer demselben gesucht werden. Alles Relative setzt Possitives voraus. Nun giebt es außer dem Weltall (dem Innbegriff der Erscheinungen) nur zwei denkbare Nichterscheinungen: Gott und der Gedanke = der Schöpfer und der Betrachter des Weltalls. Alle Relationen sind also zu dem Obersten oder zu dem Untersten dieser unbeweglichen Pole oder Mittelpunkte, als Verhältnisse da. Die Wurzel der Bewegung des Alls muß also in dem einen oder dem andern von diesem Nicht-Beweglichen liegen — entweder Gott oder ich muß die bewegende Urkraft seyn. Es giebt schlechterdings nur zwei consequente Systeme aus einem Princip: Theologie oder Autologie = Erklärung aus dem Einen an sich, oder aus dem Einzelnen als solchen. Philosophie aus Liebe zu Gott, und Philosophie aus Neigung zu mir selber. Ein jeder consequente Weltbetrachter muß nämlich nothwendig die ganze Natur — das Weltall — als Gottes oder als seine Offenbarung ansehen. Das Spectrum an der Wand seiner Sinnlichkeit sieht er entweder als ein Vergrößerungsbild seines Auges, oder als ein Kleinbild der Sonne an. Ja die Sonne selbst und den ganzen Himmel sieht ein neuer consequenter Autolog für seinen eigenen Blick an. Lassen wir bis weiter unentschieden, welches von beiden Systemen das weiseste sei; wir geben zu, daß sie beide wissenschaftlich sind. Theoretischer Egoismus = abso-

lute Speculation — aus dem Standpunkte des bloßen Verstandes — ist dem bloßen Verstande, ausgerüstet selbst mit aller gesunden Sinnlichkeit, oder richtiger dem vollkommensten Sinnen, ausgerüstet mit allen Waffen des bloßen Verstandes, schlechterdings unwiderlegbar. Was Kant betrifft, dürfen wir nur gegen dieses System zu Felde ziehen; denn ob er es gleich nicht gebaut, wohnt er doch darin.

Nun behaupte ich, daß seine Bewegungstheorie selbst diesem Systeme widerspricht, und aus seinem eigenen, einzig denkbaren Standpunkt, der Kritik, deren oberste Gesetze die Kategorientafeln waren, falsch befunden werden muß. Denn gehört die Urkraft der Bewegung — das Bewegende — der Materie, so ist kein synthetisches Urtheil a priori möglich, fällt seine ganze transcendentale Lehre weg, und löst sich nicht bloß die von ihm so verhöhnte Einheit an sich, sondern sogar die ihm sonst so heilige Einzelnheit (in der Apperceptions-Einheit) gänzlich in ein sich selbst widersprechendes Urnichts auf. Bewegt die Materie sich selbst, so giebt es kein Denken, nicht einmal im Kantischen Begriffe. Bewegt die Materie sich selbst, so ist alle Erfahrung unmöglich, da Erfahrung nur durch's Denken möglich ist. Es leuchtet nämlich ein, daß wenn Materie in selbstbewegender Kraft besteht, kein Unterschied zwischen Seele und Körper, Geist und Materie, Denken und Sinnen, Dynamik und Mechanik, a priori und a posteriori ist — wenigstens kein disjunktiver, sondern ein bloß alternativer, das heißt keiner.

Die drei unergründlichen letzten Gründe.

Unter Welt versteht man den möglichen, wirklichen und nothwendigen Inbegriff zeitlicher, räumlicher und mannigfaltiger (in Menge, in Zahl vorhandener) Dinge.

Sie möge real seyn, die Welt, bloß ideal, oder beides zugleich — so darf ihr keiner dieser drei untrennbaren Charaktere fehlen. Die zwei bisher allein angenommenen: Zeit und Raum, reichen nicht hin, auch nur eine ideale Welt sich zu träumen; denn aus der bloßen Vereinigung oder Mischung oder Zusammenschmelzung der unendlichen Zeit und des unendlichen Raumes, da kein drittes zum Unterscheiden vorhanden, würde nur ein Ideal-Klumpen von unendlichen Continuen — nicht einmal ein Chaos, geschweige ein Kosmos entstehen. Das eigentlich Kosmische ist die Zahl.

Eine Ideal-Welt muß wenigstens dreien Wissenschaften entsprechen: der Chronometrie, der Geometrie und der Phoronomie. Letztere läßt sich aber nicht aus dem bloßen Zusammenhange des Raumes mit der Zeit deduciren. Bewegung kann nur während der Zeit im Raume spielen, wenn bewegliche Punkte und Momente vorhanden sind. Aber sind solche da — und gäbe es auch nur drei bewegliche Punkte im Raume, drei in der Zeit und drei in beider Verbindung — so giebt es schon Zahl.

Oben genannte drei Wissenschaften: Chronometrie, Geometrie und Phorometrie sind **kosmische Wissen-**

schaften a priori, die schlechterdings keine Erfahrung, nur die einfachen im Bewußtseyn ganz ursprünglichen Ideen: Zeit, Raum und Zahl, zur Construction einer guten, wahren und schönen Idealwelt bedürfen — welcher nichts als Freiheit, Kraft und Sinnenfälligkeit zur Realität noch fehlen.

Freiheit, Kraft und Sinnenfälligkeit (oder sogenannte Materie) sind nämlich etwas mehr und etwas anderes als ursprüngliche Anschauungen, Ideen oder Gesetze. Es sind uns in Gott allein verborgene Prioritäten, uns nicht in ihrer Urbedeutung geoffenbarte Eigenschaften oder Beschaffenheiten — es sind wahre Geheimnisse, die wir gläubig, ohne sie zu begreifen, annehmen, nicht eigentlich wissenschaftlich wissen können, weil sie uns nicht in bestimmten, klar und deutlich zu unterscheidenden Merkmalen a priori geoffenbart worden. Wir sind zwar ihrer gewisser, als irgend eines andern von uns erkannten; ihre Gewißheiten liegen allem, was nicht bloß formal in unsrer Erkenntniß ist, zu Grunde; allein wir ergründen sie nie, weil sie in etwas höherem als Zeit, Raum und Zahl und in etwas tieferem als unserem Wesen gegründet sind. Was sie unbegreiflich macht, und sie von allen unsern Vernunft-Ideen und reinen Verstandesbegriffen a priori unterscheidet, ist: ihre absolute Nothwendigkeit ohne absolute Allgemeinheit. So ist der Begriff der Freiheit (wir nennen ihn einen Begriff, aber eigentlich mit Unrecht; denn wir unterscheiden nichts, begreifen mithin nichts darin) uns absolut nothwendig, theils in moralischer, theils in religiöser Rücksicht, aber nichts weniger als streng allgemein; denn der streng allgemeine Begriff der Abhängigkeit hebt ihn zwar nicht auf, aber beschränkt seine Sphäre, oder richti-

ger, zwingt uns, ihn in eine uns völlig unbekannte Sphäre, die nämlich des Nichtallgemeinen, und dennoch auch nicht eigentlich Besondern — zu versetzen. So ebenfalls der Begriff der Kraft, dem mit aller Nothwendigkeit die Allgemeinheit abgeht; denn Kraftlosigkeit ist so wenig ein Widerspruch, als Unfreiheit. Das gleiche gilt von Sinnenfälligkeit, oder dem durchaus nothwendigen Begriff einer Materie. Immaterialiät ist kein Widerspruch. Hingegen enthalten dergleichen Trennungen der Allgemeinheit von der Nothwendigkeit in allen unsern übrigen reinen Ideen und Begriffen a priori wahren Widerspruch. Uneinheit, Unewigkeit, Unüberallheit — Unzahl, Unzeit, Unraum — Ungröße, Unbeschaffenheit, Unverhältniß — sind wahre Widersprüche; denn wenn Einheit in Allem nothwendig ist, ist Einheit auch etwas durchaus allgemeines, mithin Uneinheit undenkbar — und so in allem übrigen; weswegen auch dergleichen Worte sogar selten in der auch allergemeinsten rohen oder verkünstelten Sprache vorkommen. In der französischen Sprache kann man zwar intempestif, à contretemps, aber nicht intemporel oder intemporaire – zwar innombrable, aber nicht innombreux — und auf keine Weise illocal, geschweige inspacieux sagen. Disproportionné und correlatif versteht man, aber improportionné und irrelatif würde sowohl die *Il*liberaux als Liberaux, die *In*actifs als Actifs, die *In*sensibles als Sensibles, mit einem Wort: sowohl les *Im*materiels als Materiels empören.

Aus diesem Grunde sind nach meiner vollkommensten Ueberzeugung die drei gefährlichsten Klippen für alle wissenschaftliche Philosophie, und diejenigen, an welchen alle Metaphysik bisher gescheitert hat, und nothwendig, bis auf ihre Entdeckung als solche, hat scheitern müssen: die geheimnißvollen, durchaus undeutlichen, wenn auch

(weil gewissen und nothwendigen) klarscheinenden Begriffe oder Ideen von Freiheit, Kraft und Materie. Sie sind mit Unrecht, als andern allgemeinen gleiche logisch allgemeine Begriffe, in die Vernunftlehre aufgenommen worden, als spielten sie auch im Formalen eine Rolle — als enthielten sie das Mindeste, was sich bezeichnen, nach deutlichen Merkmalen ordnen, begreifen — oder auch nur denken ließe. Man scheitert aber zuverlässig an denselben, wenn man sie nicht umsteuert, sie nicht für das ansehend, was sie sind: unergründliche Gründe, die kein logischer Denk-Keil dialectisch zu spalten vermag. Denn die Urfreiheit, die in allen abhängigen Freiheiten bestimmt — die Urkraft, die in allen Naturkräften wirkt — die Urmaterie — die in allem Sinnenfälligen, nach Entkleiden aller Form, übrig bleibt — ist allen Einzelwesen, überall, in aller Ewigkeit unoffenb'arlich Es ist das, uns in seinem Wesen an sich (d. h in Ihm) schlechthin verborgene dreifache Geheimniß des über alle Ideen und Begriffe einzig erhabenen Schöpfers. Wir wissen nur, daß diese drei Geheimnisse sind.

Diese Geheimnisse wissenschaftlich aufzudecken ist also unmöglich. Sie sind das verborgene Was, das sich endlicher Vernunft, endlichem Verstand, endlichem Sinn nicht offenbaren ließ. Alle unsre Erkenntnißvermögen gehen überhaupt sammt und sonders auf das Wie? des zu erkennenden. Nur unser Begehrungs- und Handlungsvermögen — und zwar diese in ihren niedrigsten Potenzen — auf ein Was. Denn weder das Schöne, noch das Wahre, noch selbst das Gute liegt, als solches, im Was; sondern lediglich im Wie. Wir sind

was wir sind — die Materie ist, was sie ist — Gott ist Gott — hieran ist nichts zu ändern, nichts zu unterscheiden, nichts zu begreifen. Es sind zwar Mittelpunkte, um die sich alle Gewissen, alle Offenbarungen, alle Erscheinungen drehen; aber sie sind, wie alles Innerste, nur dem Allwissenden bekannt. Nur wie wir sind, wie wir empfinden, denken und handeln — wie die Dinge sind (sich unterscheiden, ordnen, und in ihrer Allgemeinheit erkennen lassen) und wie sie uns erscheinen — wie Gott Sich in unsrer Vernunft, in der Natur und in unserm Gewissen offenbart, können wir theils a priori, theils a posteriori wissen; weil dieß alles uns zugekehrte Seiten im Sonnenlicht des Verstandes, im Mondlicht der Sinne und der Einbildungskraft, und zumal im Sternenlicht der Andacht, darbietet; allein jenes Innere, von uns ganz abgekehrte, von keinem Licht beleuchtete, bleibt uns verborgen. Wir wissen von dem eigentlichen Was in uns selbst gewissermaßen noch weniger, als von allem Uebrigen; und mit unsrer Selbstkenntniß dürfte es leicht noch erbärmlicher aussehen als mit unsrer Weltkunde, und sogar mit unserm Wissen von Gott. Denn wir haben theils mehr Sinn nach Außen, als nach Innen, oder was dasselbe heißt, mehr und klarere Fenster nach der Straße und dem Lande, zu der himmelüberwölbten hellen Außenwelt, als nach dem kleinen dunkeln Hof unsres Seelenhauses, theils beträchtliche künstliche Hülfsmittel zum Fernerund Näherseben in's Fremde; wir haben aber noch keine sonderliche Mikroscope für das Hineinblicken in das Eigene erfunden; und ich glaube, wir thun auch besser, dergleichen zu unterlassen; denn trotz dem delphischen Befehl fürchte ich wenig andere Ausbeute davon, als Niedergeschlagenheit. Was unsre Einsicht in Gottes Urseyn betrifft, da ist sie immer, so unendlich klein sie auch seyn mag, größer

als in unser eigenes Was. Denn auch geblendet nimmt man etwas vom strahlenden Lichte wahr; aber weder Schauen noch Starren hilft in innerer Finsterniß.

Was wir aber wissenschaftlich aufdecken können und sollen, ist: daß, und warum uns das Was der Freiheit, der Kraft und der Materie verborgen sein und bleiben müsse. Nun scheint zwar in der Philosophie hinlänglich bewiesen, daß es Geheimnisse sind; denn unzählige Versuche sind gemacht worden, diese Proteusse zu binden und zu begreiflichen Antworten zu zwingen — es ist aber immer noch keiner gelungen. **Freiheit** sieht noch immer in den verständlichsten Erklärungen bald wie eine Art von Nothwendigkeit, bald wie eine Art von Willkürlichkeit aus — **Kraft** bald wie eine Art von Bewegung, bald wie eine Art von Regung, bald gar wie eine Art von Kraftlosigkeit (vis inertiæ z. B.) aus — und **Materie** bald wie eine Art von Nichts, bald wie eine Art von Allem aus — so daß man oft schwören sollte, der gemeinste deutsche Bauer verbinde klarere, wenn auch nicht deutlichere Begriffe mit diesen Worten seiner Sprache, als der scharfsinnigste Metaphysiker.

Einzelne Freiheiten — (die wir uns selbst nehmen z B.) — einzelne Kräfte — einzelne Materien oder Stoffe kennt zwar Jedermann, und zwar auf eine so innige, fühlbare, handgreifliche Weise, daß dadurch eine Täuschung bewirkt worden ist, als sey uns die Bedeutung jener Worte überhaupt und im allgemeinen auch vollkommen klar. Da wir in vielen Fällen uns eines unsere Neigung bekämpfenden von der Außenwelt unabhängigen Entschlusses fähig fühlen — da wir nicht nur gewisse andere Dinge, die uns Widerstand leisten, sich uns entgegenstellen, fortschieben und bewegen, sondern uns selbst, gleichsam von selbst, ohne Widerstand, in

Bewegung setzen können — da wir ferner gezwungen sind, uns alles einzelne, was bewegt werden kann, ausgedehnt vorzustellen — dehnen wir unsre Vorstellungen von Freiheit, Kraft und Materie auf die gesammte Natur der Wesen im Allgemeinen aus, nicht bedenkend, daß wir genöthigt sind, derselben Unfreiheit, Kraftlosigkeit und Immaterialität beizulegen. Denn wie sollte sich Freiheit in lauter Freiheit — Kraft in lauter Kraft — und Materie in lauter Materie offenbaren können? Wo nichts gebunden ist, ist keine Freiheit, wo keine Masse ist, ist keine Kraft, und wo keine Form ist, ist keine Materie. Ausdehnung setzt Raum, der nicht ausgedehnt ist, voraus — Bewegung Zeit, die unbeweglich — und Freiheit Gesetz, mithin irgend eine Nothwendigkeit voraus.

Eine Hauptursache, warum diese drei Begriffe: Freiheit, Kraft, Materie, wenn auch klare, so durchaus undeutlich sind, ist daß sie nicht nur, wie die andern einfachen, keine innern Merkmale haben, sondern auch keine unverkennbaren äußern Merkmale darbieten. Ihre Verhältnisse sind nicht durchgängig bestimmt; sind wenigstens bis jetzt nicht völlig bestimmt worden. Auch fehlt es ihnen nicht an irreführenden Synonymen. Raum — Zeit — Zahl — Einzig — Drei — Cirkel — Punkt — haben keine Synonyme. Unsre übrigen Ideen und reine Verstandesbegriffe (die einfachen nämlich) haben ferner alle Unveränderlichkeit. Hingegen sind Freiheit, Kraft, Materie, wie wir sie kennen, nichts weniger als unveränderlich in ihren Offenbarungen. Sie haben Grade, die von Nul bis in's Unendliche zu reichen scheinen. Materie z. B. steigt in der Metaphysik von Atom zur Substanz — d. h. vom untersten Grade des Körperlichen bis zum obersten Grade des Geistigen —

und Leibnitz selber fand sich genöthigt, seinen Monaden beide beizulegen.

Daß das Wesen der Materie bisher im Gebiete des Sinnenfälligen gesucht worden sey, leugnet wohl niemand. Da man es nicht darin fand, setzte man fest, entweder es sei keine Materie (Idealismus), oder es sey nichts als Materie. Daß Etwas unter dem sinnlichen und sinnenfälligen seyn könne, fiel niemanden ein; wenigstens hat meines Wissens kein Philosoph den Boden der Empfindung zu durchbohren versucht; und abwärts von allem Sinnenfälligen abstrahirt, wie aufwärts davon auf mannigfaltige Weise geschehen ist.

Es gehört vielleicht nicht weniger Anstrengung zum Herabsteigen in den Abgrund des Posterius, als zum Hinaufsteigen zum Gipfel des Prius. Letzteres setzt freilich eine Kraft dem Schwindel zu trotzen voraus, die Wenigen gegeben ist — Dieses aber eine der Erstickung Hohn zu bieten, die nicht Vielen geworden.

Den Boden, den zu durchgraben wir uns bemühen, ist der des bloß Empfindbaren — des vor aller Entwickelung, geschweige Bildung und harmonischen Organisirung zu einem Sinnen (Sinn, Verstand, Urtheilskraft) der Sinne, nicht bloß dem niedrigsten Thiere, sondern höchstvermuthlich der niedrigsten Pflanze empfindbaren Nicht-Nichts.

So unvernünftig es ist, das besondere Sinnen ein verworrenes dunkles Denken zu nennen, so unverständig würde es seyn, das Empfinden (des neugebornen, wenn nicht schon ungebornen, sich nur bewegenden, Kindes z. B.) ein verworrenes Sinnen zu nennen. Es ist, was das deutsche Wort sehr gut ausdrückt, empfinden (das Äußere

innerlich finden — bewegend bewegt werden — urerwachen). Was ihm entspricht, hat keine Form, keine Figur, keine Quantität, keine Qualität, keine bestimmte Beschaffenheit, ist ein bloßer Eindruck von Etwas, das rührt. Das niedrigste Empfindbare muß der niedrigsten Empfindung entsprechen — wie das höchste Denkbare dem höchsten Denken entspricht.

Das dem unterscheidenden Sinnen ein nicht unterscheidendes Empfinden vorangeht, leugnet Niemand. Das neugeborne Kind spricht im ersten Geschrei diese Empfindung aus. Wäre mit derselben schlechterdings kein Bewußtseyn verbunden, würde das Kind nicht schreien; es äußert durch dieses Geschrei gerade das Bewußtseyn. Die Grade des Bewußtseyns sind so viel als die Grade des Daseyns — keimendes Wahrnehmen setzt keimendes Bewußtseyn voraus. Wie dunkel nun ein solches Bewußtseyn, abwärts heruntergedacht, seyn könne, ohne sich in Finsterniß zu verlieren, würde mir das hellste Bewußtseyn aufwärts hinobengedacht, angeben können. Was wir auf einer Mittelstufe des Bewußtseyns mit Gewißheit anzugeben vermögen, ist eine schon beträchtliche Tiefe unter dem thierischen. Wir spüren an uns selber, die wir täglich und nächtlich die ganze Schöpfungsgeschichte im Kleinen wiederholen, Grade des Bewußtseyns, die nahe dem Nullgrad sind, bis wir völlig einschlummern. Was wir in solchen Pflanzen-Momenten empfinden, ist weder Härte noch Weiche, weder Helle noch Dunkel, weder Farbe noch Ton, noch Geruch, noch Geschmack, noch irgend etwas Geformtes und Bestimmtes, ein Inneres und Aeußeres überhaupt, ein Gehen in und um, eine Bewegung ohne Richtung, eine leise, dumpfe, sich in Nichts allmälig auflösende Rührung.

Dies Gefühl ist nun nichts, als das Empfinden des bestimmbaren Unbestimmten. Was bestimmt empfunden

wird, ist körperliches (bestimmte Materie). Was unbestimmt empfunden wird, bloße Materie: das schlechthin unbestimmte, allem Bestimmen dienende. Dieß mithin ganz mystische, nicht über, sondern unter allem Begriff liegende, Unbegreifliche, das der Sinn schon beherrscht, und wovon nur die allerniedrigste, noch sinnlose Empfindung beherrscht wird — dieß Nur Nicht-Nichts, dieß Minimum an sich, dieses von allem Bestimmenden und Bestimmten Abhängige, dieß nicht seyende, nicht erscheinende, nicht einmal scheinende Untersinnliche nenne ich Materie.

Der Materie kommen keine als privative Merkmale zu.

Materie ist, was nicht so ist — was durch sich, und in sich, und für sich Nichts ist, woraus aber in, durch und für das Geistige Alles werden kann — das nichtseyende, unwesentliche, indifferente, formlose, gestaltlose Unterall der Sinnenwelt — ein mystisches, schauerliches, nothwendiges Grundwesen für unsern Verstand, für Gott, und selbst für unsre Vernunft in ihren göttlichen Momenten, — Nichts; — das Nichts, woraus Er die ganze Welt erschaffen, und woraus sich alle Creaturen als sichtbare, hörbare, fühlbare *rc.* unaufhörlich entwickeln.

Für unsre bloße Empfindung ist dieses Nichts Alles — für unsre reine Vernunft ist dieses Alles Nichts — für unsern forschenden Verstand aber das Endliche.

Da der wache Mensch mit offenen Sinnen (mithin zugleich mit freier Thätigkeit, intellectuel, formend) wahrnimmt, so folgt, daß die bloße Materie als solche nur im Schlafe wahrgenommen wird.

Die Materie wird demnach nicht gedacht — nicht sinnlich-wahrgenommen — sondern bloß empfunden.

Ihr Daseyn wird durch die Wirklichkeit der Träume

bewährt. Im Traume spielen rein kosmische Verhält=hältnisse. — Im Traume ist die Seele Körper — das Subject Object — die Ruhe Bewegung das Nicht=seyn Seyn — die Sinnenwelt Chaos. Im Schlafe bil=det die Natur den Menschen — wie im Wachen der Mensch die Natur formt.

Wenn wir also Schlafende über das Unterall der Sinnenwelt; über das „Lumpenpapier und die Buch=druckerschwärze" der Opera omnia des Newton=Schöpfers genau verhören könnten, würde vielleicht etwas noch tie=feres, als was uns Schelling und Oken von der Ma=terie wach vorgeträumt haben, herauskommen: durch=gängiger, consequenter, belehrender Widerspruch, nicht der willkürlichen Phantasie, sondern des unwillkürlichen Naturphantasma's nämlich. Ein völlig Schlafender würde uns vielleicht die noch nimmer gesehene Seite unsres naturphilosophischen Mondes beschreiben — die ganze untere Hemisphäre der Sinnenwelt, die wahre Nachtseite der Natur, das verlorene Paradies des völlig Identischen: die versunkene *Atlantica* der Chemie — der Himmel des Anorgischen und die Hölle des Organischen: das klang=lose, finstere Todtenreich der Ruhe.

Vielleicht sage ich. Denn wer weiß, ob dieses Grab der Gedanken, mit allen seinen Katakomben voll Gefühlmumien, nicht zu tief unter sogar dem Gebiete des Schlafes und den tastenden Füßen des träumenden Nacht=wandlers liegt? Wie wenn Materie das nichtempfind=bare am nur Empfindlichen wäre — die bloße conditio sine qua non der Empfindbarkeit? der Nachtpol nicht allein jedes Sinnenfälligen, sondern sogar jedes Substrats desselben?

Materie ist das allein **schaffbare** — und nur der=jenige kann die Materie kennen lernen, der sie hervor=bringt, so wie nur derjenige den Geist kennen kann,

der Geist ist. Nun leugne ich zwar nicht, daß unser Geist Materielles hervorbringt (daß die Seele den Körper bilde z. B.) aber erstlich bringt unser Geist nicht allein — und zweitens nicht bloße Materie hervor. Er entwickelt also eigentlich nur die schon gegebene Materie, im Verein mit andern Geistern und unter kosmischen, außerirdischen Einflüssen. So ist die Oberfläche der Erde allerdings durch organische Wesen entstanden; aber nicht allein durch sie. Der Nahrung liefernde Kern derselben hängt von den Geistern nicht ab, so wenig als das reifende Sonnenlicht.

Die Schöpfung, als Gottes unmittelbares Werk, ist also nicht das Universum, als Geisterwelt, wozu die Sinnenwelt gehört, als dieser Werk — sondern die Hervorbringung der Materie ist sein, Keinem mitgetheiltes, Geheimniß.

Materie ist demnach reines Factum, — das Allen gegebene, Untilgbare.

Idealismus, Realismus und Absolutismus.

Der Realismus ist nicht, wie die Philosophen der neuen Schule behauptet haben, dem Idealismus entgegengesetzt — so wenig als die menschliche Seele dem menschlichen Körper entgegengesetzt ist. Die Entgegensetzung des Idealen und des Realen, so wohl im geschiedenen Dualismus — wo jedes für sich gesondert, aber im steten Kriege hauste — als im wieder verbundenen, — wo das eine das andere durchdringt, und das Wesen beider in einem friedlichen Nichts der Indifferenz aufgelöst

wird — hat die theoretische Philosophie zu erst in zwei Hälften von spekulativem Wahnsinn, und hernach in ein Ganzes von spekulativem Unsinn verwandelt. — Idealismus und Realismus sind aber untrennbar und unmischbar einander nebengesetzt; sie sind und bestehen nebeneinander (so doch, daß jener das ordnende Amt, dieser das ausübende hat) beide dem Absolutismus untergeordnet — als welcher allein die hervorbringende und gesetzgebende Gewalt, doch über alle Kräfte der Freiheit und Mächte der Natur, besitzt.

Dem Absoluten sind ferner weder das Reale noch das Ideale noch beide entgegengesetzt — noch können das eine oder das andere, oder beide darin aufgehen. Denn das Absolute ist und bleibt ewig unendlich über dem Soluten (die abstracte wie die concrete Solution) das Unbedingte über dem bedingten Reinen und empirischen Ding erhaben. Es hat in Beiden weder Gegensatz noch Gleichsatz, kann mit Beiden oder einem von Beiden weder kontrastiren noch syncresciren, noch auch nur verglichen werden; weßwegen es auch schlechthin unanschaulich, unfaßlich und unbegreiflich ist, einzig und allein, ohne Merkmal, ohne Bild und ohne Schema der Vernunft vernehmbar. Das Absolute (schlechthin Unbedingte) kann als solches von keinem bedingten Wesen weder gefühlt, noch vorgestellt, noch gedacht werden. Daß es dennoch vernommen und erkannt werden kann, und von jedem Geist, als unendlich erhaben über dem Höchsten, als das einzige Einzige angebetet werden muß, und von den entwickelten und reifen Geistern angebetet wird, scheint das Wunder aller Wunder. Denn, in wessen Geistesherz oder Vernunft die Idee von Gott einmal aufgegangen ist (wir möchten sagen, auch nur die erste Morgenröthe seines Namens) dem ist die ganze Schöpfung selber ein kleineres Wunder, als das dieses

einzigen Namens. Es kömmt dem andachtsvollen Denker, der ausdenkt, gleichsam noch unbegreiflicher vor, daß endliche Wesen einen Namen für den unsichtbaren Einzigen gefunden haben, und (was die Richtigkeit des Namens beweist) vor Demselben niederfallen — als daß Der, auf Den allein dieser Name paßt, ihn und das gesammte Weltall aus Nichts hat erschaffen können. Mit dem Unbedingten ist natürlicherweise für die Vernunft alles Bedingte, mit dem Schöpfer die ganze Schöpfung da. Nicht das Abwärtsfolgern vom einmal erkannten Absoluten ist dem von lauter Bedingten rings umgebenen Forscher schwer; das gegebene Posterius folgt nothwendig aus dem gebenden Prius — das Aufwärtsspringen aus dem überall durch und durch Bedingten zu dem schlechthin Unbedingten, von dem überall einzelnen, mehreren, geselligen, vergleichbaren, von einander verschiedenen, oder einander ähnlichen, sich in Raum und Zeit und Zahl bewegenden, und nie sich allein Bewußten, zu dem unfühlbaren, unvorstellbaren, undenkbaren Einzigen, ist das eigentliche Räthsel. Daß die Menschheit, oder ein einzelner Mensch (denn ein solcher reichte hin für die übrigen) von Gott dem Einzigen, auch nur hat träumen können — ist mir wenigstens ein noch viel größeres Räthsel, als das: Wie synthetische Begriffe a priori möglich sind. Denn wie der Mensch zu der einzigen Uridee aller Ideen gelangt ist, scheint mir viel unerklärbarer, als wie er einmal mit der Sprache begabt, alle seine synthetischen und analytischen Begriffe gefunden hat. Durch Abstraction und Reflexion kann der Verstand leicht in einer auch nur mit bloßen Erscheinungen gefüllten Welt, sich eine nagelneue, mit allen ihm beliebigen Fächern, aus lauter Einbildung, im Leeren bauen; er kann logisch eben so gut wie arithmetisch

Synthesen machen so viel er will, wenn er nichts als einen Orbis pictus, mit der punktirten Seele d'rin, zum Aufenthalt und zur Subsistenz seines Denkens und Begreifens verlangt. Aber alle Abstractionen und Reflexionen, Synthesen und Analysen, reichen nicht hin, eine Idee von Dem, was über alle Verstandesbegriffe, und selbst über alle einzelnen Vernunftideen erhaben ist, auch nur als Namen hervorzubringen. Denn zwar ist das Wort für diesen Namen von jeher in der Sprache vorhanden gewesen, und könnte mithin scheinen, den Denker mit einer Rubrik wenigstens für jene überschwengliche Idee hinlänglich zu versehen; aber, wie dieses von allen anderen so durchaus verschiedene Wort, das einzig und allein unter allen das Unnennbare bezeichnet, das schlechterdings nicht zu bezeichnende nennt, in die nachahmende, abstrahirende und reflectirende Sprache gekommen? das ist eben das Räthsel – und beweist nur, daß die Idee desselben vor aller Abstraction und Reflexion hat da seyn müssen. Von allen anderen Worten der Sprache läßt sich die natürliche oder künstliche Entstehung und Bildung erklären; denn sie deuten alle auf irgend ein in oder außer uns vorhandenes, oder beides zusammengenommen, hin — sie bezeichnen alle unter sich vergleichbare Dinge oder Undinge; das Nomen substantivum „Gott" allein (dessen ewiges Verbum das Seyn ist, und wofür das Absolute, das Ewige, das schlechthin Unendliche, das Eine, das Ursevende, das Urgute, das Urwahre, das Urschöne, das allein Vollkommene, das an Sich Einzige, nach allen auch den verschiedensten Denkern, nur umschreibende und trotz allem Bestreben, die Idee deutlicher zu bezeichnen, unkräftigere und unbefriedigender ansprechende Synonyma sind) bezeichnet das Einzige, was nur mit sich selber vergleichbar, noch erhabener über alle Dinge, als das Ding über das Unding ist.

„Aber", wird man vielleicht sagen, „Du erkennst und behauptest, daß alle Denker, die ausdenken, ihn erkennen müssen, diesen weder im Realismus, noch im Idealismus, noch in beiden, sich befindenden – über beide erhabenen Absolutismus — und in ihm das Absolute, das schlechthin Unbedingte, das Einzige mit Sich Selbst allein Vergleichbare. Wie läßt es sich erkennen, wenn es nicht vergleichbar ist? (denn mit Sich allein Vergleichbarkeit giebt keine positive Gleichung) oder wenn es nicht wenigstens eine solche negative hat? Wir erkennen schlechterdings nur durch positive oder negative Vergleichung, ein Nebeneinander oder ein Gegeneinander, wodurch uns allein Unterscheidung möglich wird; und ohne diese, wirst Du doch wohl zugeben, daß kein Ding oder Wesen sich erkennen lasse. Würden wir, um auch nur bei der negativen Vergleichung, und dadurch möglichen Unterscheidung, stehen zu bleiben, das Licht erkennen, wenn wir keine Kenntniß von Finsterniß, — das Gute, wenn wir keine Vorstellung vom Bösen, — das Freie, wenn wir kein Gefühl vom Gebundenen, u. s. w. hätten. Muß nicht mit einem Wort, um von uns erkannt zu werden, jedes Ideale ein ihm gegenüber stehendes Reales — jedes Reale ein ihm gegenüberstehendes Ideales haben? Wie würden wir sonst das Charakteristische in dem einen oder in dem andern unterscheiden können?" — Idealismus ist uns erkennbar, weil ihm Realismus gegenübersteht, wie der Tag als Tag uns, verglichen mit der Nacht, erkennbar ist. Absolutismus ist uns erkennbar, zwar nicht weil er dem einen oder dem andern oder beiden gegenüber steht oder widerspricht; sondern weil er in der positiven Vergleichung mit beiden sie in völliger Identität und Indifferenz zusammenfaßt. Sein Charakter ist gerade dualistische Einheit, der Charakter des Menschen, der Cha=

rakter des Weltalls, der Charakter der Gottheit. Unser Absolutismus hat nichts ihm widersprechendes außer sich oder unter sich nöthig, um erkannt zu werden; denn er hat alles zur Erkenntniß Unentbehrliche, Entgegengesetzte und Widersprechende in sich selber.

System der Wahrheit.

Den heiligen Quell der Dichtung bewachten neun Pierische Schwestern, umtanzend das Idol des Schönen im Reiche der Phantasie; den noch heiligeren Quell der Weisheit bewachen gewisser noch neun Aletheiden, bekränzend das Ideal des Wahren im Reiche der Vernunft.

Nur bilden sie beim Kränzen des Tempels nicht eine Kette, nicht einen Kreis (wie jene beim Tanzen um ihr Idol) sondern auf dreien Stufen eine harmonische Uebereinstimmungs-Gruppe — etwa so:

9. **Prinzip.**	8. **Idee.**	7. **Endzweck.**	(Stufe des Stetsdesselben.)
6. **Grund.**	5. **Begriff.**	4. **Zweck.**	(Stufe des Unveränderlichen am Veränderlichen.)
3. **Bedingung.**	2. **Vorstellung.**	1. **Mittel.**	(Stufe des Immeranderen.)

Die Einweihung findet statt mittelst eines besonnenen Hinaufsteigens dieser Stufen von unten auf; von der Letzten zur Ersten.

Wenn nun aber die Weihe vollendet, wenn jede Muse die eine nach der andern in zwecklicher und zuletzt endzwecklicher Aufeinanderfolge den Neophyten belehrt hat, wenn alle drei Stufen erstiegen, wenn der Wahrheitssucher nun endlich das Höchste: das Princip hat, und nun analytisch synthetisch von dieser Höhe alles überschauend, mit Leichtigkeit, ohne zu irren, synthetisch-analytisch wieder alle Stufen herab, zur Erspähung neuer Mittel, zum Aufsammeln neuer Vorstellungen, zum Festsetzen neuer Bedingungen u. s. w., steigen, und wieder hinauf steigen kann — wenn, mit einem Wort, das ganze System der Wahrheit in ihrer Unterordnung ihm anschaulich, begreiflich, gewiß worden ist — so, da er doch noch, außer seinem jetzt befriedigten, wissenschaftlichen Erkenntnißvermögen, Freiheit, Liebe und Gewissen hat, giebt es für ihn in Rücksicht auf ihre Befriedigung noch immer eine Lücke, in diesem Tempel des Woher's? des Wie's? und des Warum's? — und eben weil er wissenschaftlich weise geworden, kann er mit gereifter Urtheilskraft nicht umhin, zu fragen: Was fehlt noch zur vollkommenen Befriedigung? Und ein Echo antwortet ihm: Es fehlt noch zur vollkommenen Befriedigung: Was.

Dies Was ist nicht im System unserer noch so vollständigen und wohlgeordneten wissenschaftlichen Erkenntniß, die nur in Uebereinstimmung mit allen neun Musen der Offenbarung des Wahren, das heißt, mit sich selber zu seyn braucht. Unsere Urtheilskraft steht gleichsam auf dem Gipfel dieses hellen, herrlichen, aber am Ende doch kahlen Musenberges stille — und sieht sich um. Aber sie schaut nichts in aller Weite und in aller Ferne, als den unendlichen Raum, die anfangs- und endlose Zeit, und die stets vermehrbare Zahl eigener Gedanken. Sie hat die Wahrheit gefunden in ihrer Uebereinstim-

nung mit dem Wahrnehmbaren. Sie hat ihre Quelle gefunden, ist ihren Ufern gefolgt, kennt sie bis auf den Grund in ihrem Laufe durch alle Ideen, Begriffe und Vorstellungen, vom endzwecklichen Princip bis zur untersten vermittelnden Bedingung; aber der Fluß verliert sich in ein Was von durchaus ununterscheidbarer, unbegreiflicher, unanschaulicher Empfindung — in einem völlig formlosen Gefühl — in einem tiefdunkeln, merkmalslosen Eindruck — und somit das namenreiche Wissen in namenlose Sehnsucht. Fehlt denn etwa noch irgend ein Zusammenhang? irgend eine noch mögliche Uebereinstimmung? Keine denkbare fehlt. Ich weiß es! keine denkbare fehlt. Das Was mag seyn, was es wolle, denkbar ist es nicht. Ist denn möglich, was undenkbar ist? Etwas schlechthin Undenkbares ist allerdings nothwendig, das habe ich auf der zweiten Stufe geahndet, und auf der obersten gelernt; aber kann was Undenkbares möglich, oder sogar, wie es scheint, wirklich seyn? Oder giebt es eine Wahrheit, die wahrer ist, als die logische ɔ: die von Gott, in der Uebereinstimmung meines gesammten Erkenntnißvermögens, in der Uebereinstimmung der demselben völlig entsprechenden gesammten Natur, geoffenbarte? Und giebt es eine solche, stimmt meine wissenschaftliche mit ihr überein? und wo finde ich sie?

Es giebt eine solche! eine Wahrheit, die sich wenig um das Woher, wenig um das Wie, mehr zwar, doch nur beiläufig, um das Warum und Wozu, aber desto mehr um das Was (worin der göttliche Strom unsers Wissens sich verlor) bekümmert — eine Wahrheit, die wirklich über aller logischen, dialectischen, mathematischen, nur wissenschaftlichen Wahrheit wahr ist, die aber mittelst unseres gesammten dreifachen Erkenntnißvermögens nicht gefunden wird, noch gefunden werden kann,

weil dieses sie nicht sucht, und lauter Auge, lauter Ohr, lauter Getast, in drei Potenzen des Erkennens, kein inniges, einfaches, ohne Merkmal wahrnehmendes Gefühl dafür hat. Sie will nicht verständig, kalt und ruhig, wie die wissenschaftliche, gesucht werden, diese Wahrheit; sie will leidenschaftlich, inbrünstig, völlig selbstvergessend, erfleht werden — mit jener unschuldigen Leidenschaft nämlich des die Mutterbrust kosenden Säuglings, mit jener heiligen Inbrunst der zu Gott betenden Andacht, mit jener vollkommenen Selbstvergessenheit der ersten Liebe! Zu den Füßen dieser unsichtbaren, unnahbaren, aber inniger, als alle vom Auge der Vernunft durchgeschaute, und von den Begriffsarmen umschlungene Erkenntniß, anziehenden Wahrheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, wirft der Eingeweihte, wenn er wirklich den Gipfel des ihm vollendbaren Wissens (der am Ende nichts als die Höhe seiner eigenen Ansicht, Aussicht und Umsicht ist), erklommen hat, zuverlässig alle die von uns beschriebene Herrlichkeit — den ganzen wissenschaftlichen Musenberg mit allen Musen — nieder. Denn nichts war es doch am Ende, als ein mühsam erbautes Form-Gestell, um mit Sicherheit hinaufzugelangen zum nicht unnahbaren Thron der unnahbaren Mehr als Form Seyenden. Um diese sangen auch Musen von je. Tiefverschleierte zwar, aber tief durch die Schleier funkelnde.

Heil uns, daß es, außer und über dem Wissenschaftlichen, noch etwas, wofür alle Wissenschaft bloßes Mittel ist, giebt, und zwar ein Doppeltes: Das schlechthin Unbedingte, und das durchaus Bedingte nämlich! Heil uns, daß nach aller Theorie (die weder das schlechthin Unbedingte, noch das durchaus Bedingte zu liefern vermag) Praxis und Genuß noch übrig bleiben! Wahrlich! wahrlich! Bloße, auch möglichst vollkommene, theore-

tische Philosophie, bloße Wissenschaftslehre, reine vollständige Erkenntniß, ist zwar wahre, aber nicht ächte Philosophie, weder in ursprünglicher, noch in höchster, noch in vollständiger Bedeutung: des Systems möglicher menschlicher Weisheit! Auch löscht sie nicht den Durst nach vollkommener Gewißheit, wenn auch der Hunger nach vollkommener Wissenschaft durch sie gestillt werden könnte. Denn alle nur theoretische Philosophie, alle, auch die konsequenteste Speculation, alle reine Wissenschaft, so dogmatisch sie sich auch geberden mag, ist in ihrer Vollendung und Vollkommenheit doch, so hart es klingt, wesentlich Skepsis — weil der immer widerkehrende Widerspruch zwischen dem Schlechthin Unbedingten, und dem Durchaus Bedingten sich durch kein Wissen ohne Können lösen läßt — ja durch Allwissenheit ohne Allmacht nur unendlich werden würde. Die sicherste, gewiß aber auch nützlichste Ausbeute aller reinen Wissenschaft ist die vollkommene Ueberzeugung, daß man nichts gewiß wisse, als eben das, daß man gewiß nichts wisse. Hiedurch ist aber mehr gewonnen, als diejenigen meinen, die sich nicht zur vollkommensten Skepsis mittelst vollkommener Wissenschaft emporgeschwungen haben. Nur der wahre Skeptiker ist fähig, auf dem Gipfel des erstiegenen Wahrheitsberges eben so hoch anzubeten, als sich tief niederzuwerfen. Der, den hier oben dogmatischer Schwindel faßt, ist mit verbundenen Augen über die untern und mittlern Schroffen und Abgründe, durch Hülfe irgend eines tragenden Maulesels, ohne selbst recht zu wissen wie, hinaufgelangt — weiß auch eigentlich nichts vom Berge der Wahrheit — hat zwar den ganzen Weg der Wissenschaft zurückgelegt, aber nichts darauf mit eigenen Augen gesehen, geschweige denselben Schritt vor Schritt gemessen. Hätte er im speculirenden Hinaufsteigen alles beobachtet,

durchforscht, ergründet, so würde er schon mit den Absätzen und Schroffen und Abstürzen allmälig vertraut worden seyn, und vom wissenschaftlichen Schwindel jetzt nicht ergriffen werden ein Schwindel, der durchaus unfähig macht, das, warum man eben hinaufstieg, jetzt in reiner Luft, in erhabener Stille, mit gestärkten Nerven aufzufassen.

Reiner Zweifler jetzt (er stieg ja schon als empirischer hinauf) hat der vorsichtige, umschauende, sich selbst mit Besonnenheit auf dem ganzen Weg orientirende Wanderer — wenigstens eine Zuversicht gewonnen, die nämlich, daß die Bergspitze der reinen Wahrheit weder in die Wolken noch in den höchsten Himmel sich verliert. Er zweifelt also noch immer; aber nicht mehr darüber: ob theoretische Philosophie in ihrer Vollendung uns die höchsten Aufgaben unsers Geistes und Herzens in Ansehung der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vollkommen löse? oder ob dieselbe uns um gar keinen Schritt näher der Möglichkeit einer anderweitigen Auflösung bringe? mit andern Worten: er zweifelt nicht mehr darüber, ob Metaphysik uns alles oder gar nichts lehre? Denn so viel hat er jetzt gelernt, daß er weiß: sie lehre über das Schlechthin Unbedingte ganz und gar nichts — und über das Durchaus Bedingte ebenfalls nichts — aber über das mitten inne Liegende, das Beide Verbindende, das Beide aufwärts und abwärts Voraussetzende, Alles. Und jetzt erst fängt seine vollendete, aber auch gereinigte Skepsis an, urtheilskräftig, sowohl in köpflicher als herzlicher Bedeutung des Worts, weise, das heißt arbeitend und betend, zu philosophiren.

Der geläuterte Zweifler weiß jetzt:

1) Daß es falsch sey, und sich als falsch erweisen lasse: „Daß aus einem einzigen Princip man eine Philosophie deduciren könne;" —

2) Daß es durchaus falsch sey, worüber man doch fast allgemein übereingekommen: „Daß alles menschliche Erkennen nichts als Vorstellen sey;" —

3) Daß weder das wahre Seyn, noch irgend eine Kraft, noch die mindeste Materie oder Substanz, sich aus lauter Zeichen, Begriffen und Ideen herausklauben lasse; —

4) Daß Denken weder das höchste, noch das tiefste des Menschen, auch weder das höchste Princip, noch der Grund und Boden der Philosophie sey; —

5) Daß die Methaphysik, dadurch daß sie aus einer Nachforschung nach dem höchsten Princip der Existenz der Dinge (des Seyns) in eine Erforschung des ersten Grundes, oder der ersten Gründe, unsrer Erkenntniß (des Denkens) verwandelt worden — oder was dasselbe heißt, dadurch: daß sie (schon durch die Scholastiker) dianoiologirt — durch Descartes, Spinoza, Locke, Leibnitz dianoiologisch psychologirt — und endlich durch Kant, Reinhold, Fichte, Schelling ꝛc. dianoiologisch, psychologisch und autologisch subjektivirt worden — eher in Rücksicht auf das Wesentliche verloren als gewonnen; —

6) Daß sie auf diesem Wege der bloßen Selbstspeculation (welcher eine polarische Selbstobjectivirung eben so wenig vor dem Spiegel als hinter dem Spiegel Gestalt geben kann) nothwendig in wahre Identität der Indifferenz und Indifferenz der Identität, als Spiel mit dem Spiele, ohne Rettung zu Grunde gehen müsse — oder, nachdem

sie jetzt (was vielleicht nothwendig war) alles Falsche künstlich erschöpft, auf die verlassene Heerstraße des gesunden Menschen-Sinns, Menschen-Verstandes, und der etwas über sich ahndender Vernunft, zurückkehren; — und

7) Daß die Metaphysik, nachdem ihr die Augen endlich einmal, nach so langer Verirrung, wieder aufgegangen, und sie nun klar und deutlich einsieht, daß sie irre ging — nachdem sie gefunden, daß alle ihre bisherigen Lehrer mehr oder weniger blind gewesen — wohl daran thäte, sich bei demjenigen großen Lehrer der Menschheit, dessen Aussprüche über das Gute ihr doch noch heilig sind, auch über das am Ende Wahre Raths zu erholen.

Mir ausgemachte innere Wahrheiten sind: Ich erkenne – ich will ich fühle = Ich bin.

Diese drei Thatsachen des Bewußtseyns, im innigsten Zusammenhange: Erkenntniß von Gegenständen — Aeußerung des Wollens — und Empfindung der Lust oder Unlust – sind mir Zeugen meines wirklichen Seyns; und ich habe mittelst derselben die innigste Gewißheit, nicht nur daß Ich, sondern daß ein anderes und höheres Seyn existire. Denn gäb' es kein anderes Daseyn als das meine, würde ich nichts als mich selbst erkennen, nichts als was ich bin und habe, wollen, und nichts, weder Lust noch Unlust, wenn ich denke, nichts als Lust, wenn ich will, empfinden. Gäbe es kein höheres und vollkommeneres Seyn als das meine, so würde ich ein solches auch nicht denken, wollen und suchen, oder lieben, fürchten, oder auch nur träumen können.

Dächte ich nur; ich würde daraus noch mit Zuversicht nicht schließen, daß Ich sey; denn wo wäre der

Obersatz zum Schlusse? Ich könnte ja ohnehin nicht schließen wollen — und was wäre eine nicht einmal gefühlte Existenz? Nicht-Existenz! Wollte ich nur, auch darauf hin und bloß dadurch würde ich mich nicht als seyendes Wesen setzen; denn wie, wenn mein Wille nicht in Erfüllung ginge? und wie sollte ich auch nur gewiß seyn, daß ich gewollt, daß ich diesen ersten Schritt zum Existiren gemacht, da ich es weder erkennen noch fühlen könnte.

Fühlte ich nur — Es wäre etwas; die Lust würde mich vielleicht zu einem solchen Schluß verführen — der Schmerz vielleicht zu einem Foltern werden — daß ich berauscht oder in Verzweiflung „Ich bin" schreien würde. Aber, kenne ich mich recht, würd' ich darauf keine mich befriedigende Ontologie bauen. Der bloße Satz des Widerspruchs, bloß gefühlt, würde mich zum entschiedenen Skeptiker machen. Nein Descartes: Cogito, ergo — Fichtes: Volo, ergo – Lockes: Sentio, ergo — reichen isolirt, und ohne weiters, für mich zum gründlichen *sum* nicht hin. Ein solches einzelnes Principium exclusi majoris kömmt mir immer vor, wie ein ontologisches Sitzloch ohne Stuhl. Es paßt vielleicht, aber nur zu sehr.

Dagegen gestehe ich, daß jener dreien Ontologen Principien zusammen genommen: Cogito, Volo und Sentio zugleich, mir einen wegen der Solidität hinlänglich befriedigenden Dreifuß bilden, auf dem ich einmal gesetzt fest sitze und mit vollkommener Zuversicht meinen Existenzialspruch ertönen lasse, ohne mich eben darum für inspirirt noch für aufgeblasen zu halten. Denn ernsthaft gesprochen, sehe ich nicht ein, was man mehr zur Existenz verlangen kann, als Erkenntniß-, Handlungs- und Begehrungsvermögen? Wenn ein Wesen, das denkt und erkennt, will und handelt, liebt und genießt, nicht existirt,

so weiß ich nicht, was ontologisch zu existiren die Ehre haben sollte.

Hätte ich nur zweierlei von einander ganz verschiedene Vermögen: das Erkennen und Wollen z. B. — stünde mein ontologischer Stuhl nur auf zwei Füßen — würde mein dialectischer Verstand möglicherweise noch zweifeln; aber auf eine ganz eigene Weise: ob es etwa in diesem erhabenen höchstmetaphysischen Falle nicht unter mir wäre zu existiren? Aber mit dem dritten Fuß, vielleicht den festesten, von allen dreien, hat es keine Noth. Ich existire wenigstens, so wahr ich lebe.

Die drei unläugbaren, bisher auch noch nicht in Zweifel gezogenen Thatsachen des Bewußtseyns, beweisen, wohl erwogen, in ihrem ebenso charakteristisch unterschiedenen Zusammenhange, mehr, als diejenigen glauben, die sie immer von einander getrennt, und dadurch die nur in ihrer Vereinigung lebende Existenz des Bewußtseyns gleichsam getödtet haben: Existenz und vollkommenes Bewußtseyn gilt mir freilich nur insofern gleich, inwiefern mir das eine das andere deckt, d. h. inwiefern auch die Existenz vollkommen ist. *)

---

*) Ich will hiermit nur so viel sagen: Entweder ist vollkommenes Bewußtseyn, Erkennen, Wollen und Fühlen, wahrhaft existiren; oder es ist mehr als existiren. In beiden Fällen ist die Existenz, als etwas anderes und mehr als bloß Gedachtes gewiß. Und ist dies der Fall, sind die Dinge an sich wenigstens eben so gesichert, als die Erscheinungen. Meines Bedünkens ist es eine bloße Spielfrage, trotz allem Ernst der würdigen Skeptiker und Idealisten und Kritiker, die sie aufgeworfen haben: „Ob es Existenz gebe? ob Seyn sey?“ eben so spielend, wie die: „Ob Alles nicht Nichts? oder ob Nichts etwa nicht Alles sey?“ Dergleichen metaphysische Calembourgs, wovon es in den Philosophemen der neuen Schule wimmelt, da die pedantische Logik sie nicht verhindern kann, sollte wenigstens der genialisch gute Geschmack verbannen. Was den Kantischen Unterschied be=

Mir ist keine Wahrheit a priori, & a posteriori, & **a medio**, ausgemachter als die, daß Wahrheit und Seyn dasselbe sey. Identitas Identitatis. Was ist, ist wahr; und was wahr ist, ist. (Quod verum est existit, quod existit verum est.) Was wörtlich ist, ist wörtlich wahr; was wörtlich wahr ist, ist wörtlich — und so in allen Ordnungen, in allen Fächern, in allen Unterscheidungen des als Wahrheit geoffenbarten Seyns, und der als Seyn uns geoffenbarten Wahrheit. Daß wir zwei so ganz verschiedene Worte für das Eine und Dasselbe haben, rührt von dem Spiegel unsers Verstandes her, der Reflexion. Was wir als Seyn wahrnehmen, strahlt uns in der Wahrnehmung selber als Wahrheit zurück, oder umgekehrt. Beides ist aber nothwendig nicht nur beisammen, vereint, sondern völlig durch und in einander Eins.

Das Schwatzen von einem Ens realissimum, das alle Prädicate zur völligen Wahrheit haben, und dem dennoch das der Existenz fehlen könnte, ist mir das unerträglichste von allen scholastischen Wischiwaschereien. Was der Kopf, der sich Wahres vom Seyenden verschie-

---

trifft zwischen Dingen, die nicht sind, wenigstens so gut als gar nicht sind, weil sie nicht erscheinen — und Dinge, die nicht sind, gerade weil sie nur gar zu sehr erscheinen, da habe ich eigentlich nie klug daraus werden können. Ich will nicht sagen: aus der Unterscheidung selbst (denn er hat gewiß weder gewollt noch gehofft, daß man daraus klug werden sollte), sondern aus der Folge, wenn man ihm auch dabei auf's Wort glaubte. Die Folge scheint nämlich offenbar: daß weder Dinge an sich noch Erscheinungen existiren; und daß dem ungeachtet Dinge, die nicht existiren, erscheinen, und Dinge, die weder existiren noch erscheinen, an sich sind. Nun sage mir jemand, nach dieser Theorie, was Ding, und was Erscheinung sei? Was Nichts für ein Ding sey, wird überflüssig darin dargestellt; aber danach war ja nicht die Frage.

den, oder auch nur zu unterscheiden möglich, vorstellen und denken kann — unter Wahrheit und Seyn versteht, kann ich auf keine Weise begreifen.

Das System des Wahren oder des Seyns ist die Ordnung, in welcher, unter Demstetsdemselben und durch Denstetsdenselben, das Immerdasselbige am Immeranderen besteht, und das Wandelbare verändert wird.

Ich mag das gewohnte „Unveränderliche" dessen Wortform negativ, lieber, um Doppelsinn vorzubeugen, durch das positive „Stetsdasselbe" in dieser vorläufigen Erklärung ausdrücken. Wenn die Idee des Stetsdesselbigen, Immerdesselben, Ewig Sich Selbst Gleichen, dem Gewissen oder der Vernunft nicht vorschwebte, würden die Begriffe der Veränderlichkeit und der Unveränderlichkeit, nie im menschlichen Verstande sich haben bilden können. Denn sie setzen beide das über beiden stehende: Stets Sich Selbst Seyende voraus — ohne von diesem vorausgesetzt werden zu können. Es kann das Ewige das Zeitliche, das Seyende das Daseyende, und so das An Sich Seyende das Anderes und am Anderen Seyende setzeo: unter Sich setzen; nicht umgekehrt.

So wahr nun dieses ist, so gewiß ist auf der andern Seite, daß wir ohne die Empfindung und Vorstellung vom tiefuntergeordneten Veränderlichen, oder dem Immerdemselbigen am Veränderlichen — und ohne diesen Begriff keine vollkommene Idee (höchstens eine Ahndung, ein Gewissensgefühl) von dem hoch über beiden stehenden, beide unterordnenden Stetsimmer und ewig Demselben haben würden. Denn ohne Sinnlichkeit würden wir keinen Verstand, ohne Verstand keine entwickelte Vernunft haben. Desgleichen nehmen

wir auch nur, mittelst aller dreien, die Wahrheit in ihrer wahren Ordnung, das heißt in ihrer Unterordnung – wie sie gewiß ist, und nothwendig seyn muß, wahr.

Das Veränderlichste was ich in der sich unaufhörlich verändernden Sinnenwelt vernehme, bin ich selber; ich nehme indeß an dieser meiner Veränderung, etwas, wenn auch nicht schlechthin unveränderliches und Immerdasselbe, so doch etwas relativ unveränderter und Stetsdasselbe wahr, dem ich mein ganz Veränderliches unterordne; und ich bin, indem ich diesen Unterschied begreife, gezwungen: Etwas Schlechthin Ewigstetsdasselbe, als mich Unterordnenden ursprünglich unterordnend, vorauszusetzen.

Was ich nun zuerst als charakteristisch in der mir anhaftenden Veränderlichkeit, Wechsel und Wandelbarkeit unterscheide ist: Verschiedenheit, die ich ohne mich selbst zu zerstören, weder mischen noch trennen kann, deren Mannigfaltigkeit also zweckmäßig geordnet, mithin einem andern in mir untergeordnet ist. Zwar inwiefern diese Mannigfaltigkeit ausgedehnt, und aus außereinander bestehenden Theilen besteht, auch, als dem Wechsel und Wandel unterworfen, nach einander ist, kann dieselbe Natur, die sie zusammenfügte, sie trennen und auflösen, aber was in mir dies alles wahrnimmt, wird doch durch alle diese Veränderungen nicht verändert; denn sie finden zwar an mir statt, aber nicht mit mir. In dieser wogenden Allerleiheit, flute ich zwar, aber ohne Welle zu seyn; und darum unterscheide ich in mir selber eine mit jener Verschiedenheit zwar verknüpfte, aber nicht gemischte, also gewiß darüber erhabene Einerleiheit – die, wenn sie auch nicht durchaus unzerstörbar ist, wenigstens nicht von jenen Wogen und Wellen zertrümmert werden kann. Ich nenne diese relativ unveränderliche, unwandelbare, nimmer

wechselnde Eigenschaft meines Wesens, diese wenigstens nicht mannigfaltige, auseinander gehen könnende Einerleiheit: meine Seele, und inwiefern ich sie nicht bloß von dem Verschiedenen an mir, sondern von allem Andern nicht nur unterscheide, sondern von manchem fremden Neben-Individuum frei trenne, meine Persönlichkeit.

Was ich nun drittens charakteristisch wahr in dieser meiner, als Einerleiheit, das durchaus wandelbare als unter mir achtender Seele finde, und zwar das allerbeste, und meiner Persönlichkeit einzig theure, ist etwas sehr wunderbares; denn es ist mein eigentliches wesentliches Ich, und dennoch bin ich es nicht selber. Es ist nicht, wie jenes unter mir, an mir; es kömmt mir vor, als wäre es in mir und doch fühle ich tief, daß es über mir, und hoch über mir ist. Wie ich meinen Körper unterordne, unterordnet es meine Seele; und diese kann jenem nur gebieten inwiefern sie diesem Ober-Ich in mir gehorcht. Ich nenne es Einheit, Vernunft, Geist in mir; aber obgleich mein Höchstes, macht es mich eher demüthig als stolz, eher bange als selbstvertrauend, eher in Momenten selig, als im Leben froh; denn ich darf es doch nicht, obgleich in mir so zu sagen zu Hause, meine Einheit, meine Vernunft, meinen Geist nennen. Ich nenne es das höchste in mir geoffenbarte Allgemeine: Das Menschliche, die menschliche Vernunft, der menschliche Geist.

Und doch — wie tief ist noch dieser unter **Gott!** wie tief die höchste Einheit unter **dem Einzigen!**

„Inwiefern die Philosophie eine Wissenschaft seyn soll, bedarf sie schlechthin wahrer Grundsätze.“ Dergleichen schlechthin wahre Grundsätze sind:

1) Gott ist. Principsatz. Einzige Allsetzende Urwahrheit. Vernunftoffenbarung.

2) Ich bin. Grundsatz. Bedingter Grund aller Wahrheit. Gefühl, innerer Sinn, Bewußtseyn.

3) Es ist außer mir Etwas. Bedingungssatz. Begründete Bedingung. Verstand, äußerer Sinn.

Es sind diese drei Grundsätze in, mit und durch mein Bewußtseyn wahr; absolut, gewiß, schlechthin wahr; aber freilich nur in ihrem Unterschied, in ihrem Zusammenhang und in ihrer Unterordnung. Da dieser Unterschied, dieser Zusammenhang und diese Unterordnung aber zugleich in, mit und durch das Bewußtseyn bestimmt gegeben ist — da ich mit reinem Bewußtseyn sie nicht mischen, in vollem Bewußtseyn sie nicht trennen, durch gutes Bewußtseyn sie nicht anders ordnen kann — sind sie mir in ihrer Wahrheit gewiß, und beherrschen in meinem zugleich vernünftigen, verständigen und sinnigen Erkenntnißvermögen alle andern Gewißheiten, die mir nur durch die Zurückführung auf sie gewiß werden können.

Demjenigen, der an Gottes Seyn (an Etwas Höherm über sich), an seinem eigenen Daseyn (an Etwas Innigem in Sich), an dem Wirklichseyn äußerer Dinge (an etwas wirklich seyendem, nicht bloß erscheinendem, neben oder um Sich), ruhig zweifelt — vollends demjenigen, der alle drei läugnet, habe ich nichts zu sagen — weil ich mit völligem Bewußtseyn nur zu einem völligen Bewußtseyn sprechen mag, und bewußt zu einem Bewußtlosen nicht sprechen kann. Demjenigen Zweifler aber, der zwar die Beweislichkeit dieser Grundsätze bezweifelt; aber doch so, daß er die Wahrheit derselben für wünschenswerth hält, und dieselben also mitten im Zweifeln noch immer sucht, habe ich viel, und möchte ich gerne alles mir nur mögliche sagen.

Da nicht bloß der Verstand, sondern die Vernunft selber (jener eigentlich nur durch diese) Einheit, wie in jedem, so auch in allem fordert (des Einzigen wegen, dessen Gepräge sie trägt), — die Einheit des Bewußtseyns ohnehin dieser Forderung in unserm gesammten Erkenntnißvermögen entspricht — da wir ja sogar mittelst jener Vernunft und dieser Einrichtung unsers Einzelwesens gezwungen sind, die Zahleinheiten, die Zeiteinheiten und die Raumeinheiten, als höchste Gattung doch nur einer schlechthin allgemeinen Einheit, die der Aufhebung nicht nur aller Verschiedenheit, sondern alles Unterschieds so nahe als möglich kommt, auf die logische Einheit zu bringen — so entsteht, in Ansehung unsrer drei schlechthin unterschiedenen obersten Grundsätze des Bewußtseyns, die Frage: ob sie, da der Verstand im logischen Steigern des stets allgemeinen und allgemeineren das Alterallgemeinste sucht, mithin nach Erkenntniß einer absoluten Identität in der Einerleiheit aller Merkmale nach vollendeter Abstraction von allen Unterschieden strebt, und sich nur durch einen höchsten, allumfassenden Begriff, der alles Denkbare in sich vereinigt, befriedigen läßt, wirklich dieser Forderung Genüge thun? oder ob es nicht vielmehr ein Widerspruch ist, dies auch nur für möglich zu halten, da sie drei, mithin unterschieden sind?

Wir antworten auf diese theils vernünftige, theils allerdings auch sehr verständige Frage: daß die von der Vernunft geforderte Einheit dieser in ihrer Untrennbarkeit unterschiedenen und in ihrem Unterschiede untrennbaren Grundsätze, sich in dem sich auf dreifache Weise offenbarenden, einzig vernünftig wahren Begriff der Einheit selber, als Einheit finden. Der wahre Vernunft-Begriff, oder die wahre Idee der Einheit, ist nicht absolute Einerleiheit, Gleichheit, Nichtunterscheidbarkeit, All-Allgemeinheit, und dergleichen — eine hyper-

metaphysische, im Grunde nur wörtlich mögliche Abstraction, die, wie jede Abstraction von Allem, dem wahren Denken in Nichts verschwindet; sondern die wahre Einheit ist die Uebereinstimmung des Unterschiedenen im Zusammenhange des Bewußtseyns.

Sie ist, bestimmter noch, die Uebereinstimmung für die Vernunft des Unterschiedenen durch den Verstand, in dem Zusammenhange des durch den innern Sinn Wahrgenommenen. Sie ist die Form der Formen — die Form des Bewußtseyns, und alles und jedes einzelnen Bewußten. Sie ist aber keine Form ohne geformtes, oder darin zu formendes, weil Form ohne geformtes, oder darin zu formendes Widerspruch ist. Einheit ist als wahre Einheit entweder Etwas-Einheit — Viel-Einheit — oder All-Einheit *) — nie Nichts-Einheit. In jeder Einheit ist Dreierlei vorhanden, weil sie sonst dem Bewußtseyn nicht als Einheit weder anschaulich, noch denkbar, noch faßlich werden könnte. Wie anschaulich, wenn nichts Uebereinstimmendes darin? wie denkbar, wenn nichts zu Unterscheidendes darin? wie faßlich, wenn nichts zu Fassendes oder Zusammenhängendes darin? So die theologische, so die psychologische, so die kosmologische Einheit.

Sie ist aber nichts weniger als absolute Einheit, Einheit in jeder Rücksicht, Verschiedenheit ausschließende Einheit — sie ist umgekehrt nur Einheit in einer einzigen Rücksicht — in Rücksicht nämlich auf die Vernunft — als die Gesammtoffenbarung aller Einheiten unter

---

*) Da haben wir's! rufen die Identisten — All-Einheit! Ja! wenn das All gleichbedeutend mit All-Einerlei, mit Indifferenz, mit Sinnlosigkeit, Unverständlichkeit und Vernunftwidrigkeit — mit dreifachem Nichts wäre — da hättet ihr es allerdings.

der Einzigkeit. Sie ist die höchste Einheit der Vernunft selber; aber als solche unendlich verschieden von der Verstandes-Einheit und von jeder andern Einheit; und ist daher, wenn sie vom Verstande anders wie als ursprüngliches Verhältniß, oberster Zusammenhang und höchste Unterordnung des Seyns, gedeutet wird — eine bloße Täuschung. Dem Verstande kann und darf sie nichts anders seyn, als der unbegreifliche Zusammenhang zwischen der positiven Idee der Einzigkeit und den relativen Begriffen der Einzelheit und der Allheit.

Diese in der Philosophie bisher selten oder nie vorkommende Idee des Einzigen (denn Einzigkeit kann nur in einem alleinigen Einzigen Bedeutung haben) ist auch eine von allen andern durchaus verschiedene, schlechthin unvergleichbare, ganz einzige Idee, in wiefern sie alle Relativität ausschließt, reiner positiver Satz ohne Gegensatz ist — und dennoch in der Vernunft (aber freilich nur in dieser) eine Beziehung alles Relativen auf sich findet. Die Vernunft ist eigentlich nur dadurch Vernunft, daß der Strahl des Einzigen in ihr übersinnliches Auge fällt, und es einerseits durch seine unvergleichbare, alle Einheit, Einzelheit und Einfachheit überstrahlende Helle reinigt, um das Allerhöchste von allem Hohen und Erhabenen in der höchsten Sphäre klar zu unterscheiden — andererseits es durch die unvergleichliche Klarheit selber in dem Himmel aller Himmel ihrer reinen Anschauungen zu orientiren. Diese Idee des Einzigen ist die wahre Central-Sonne der Vernunft; denn sie enthält den einzigen unzweideutigen, unmißbräuchlichen, über jeder vermessenen Verstandes-Charakteristik unendlich erhabenen Nominal-Charakter des Princips alles Seyns, aller Wesen und aller Dinge. Dieser Charakter findet weder im Ich, noch im Nicht-Ich — weder im Denken, noch in der Ausdehnung — weder

im Subjectiven, noch im Objectiven — weder im Ding an sich, noch in der Erscheinung Platz; auch ist's merkwürdig, daß obgleich seine Benennung häufig in allen Sprachen vorkömmt, und unverkennbar sein Vernunftgepräge trägt, nicht nur Spinoza, Kant, Fichte und die neuen Idealisten, sondern fast alle Metaphysiker ohne Ausnahme, ihn vergessen zu haben scheinen.

Selbstbewußtseyn.

Die durch Descartes in die neue Welt des wenigstens an einigen Orten wieder auferstandenen, während tausend Jahren in Aberglauben tief begrabenen Christenthums, eingeführte, noch immer herrschende Sebstbewußtseyns-Philosophie, die Fichte auf ihre höchste Spitze brachte, von welcher sie, wesentlich dieselbe bleibend, jetzt im Absteigen ist — hat ihr Princip weder in der Evangelischen, noch in der Naturoffenbarung Gottes — sondern in dem Zweifel an beiden; und ist eine in der Verzweiflung an Gott und Welt (weil man zum erstern nur durch das Glas des Aberglaubens hinauf sah, und sich in der letztern ohne Licht herumsah) künstlich selbst gemachte Lehre selbsterdichteter Wahrheit, oder als Wahrheit fixirter Täuschung. Der eigentliche Kern dieses anfangs, zumal in Malebranches und Leibniz, religiös scheinenden Idealismus, ist das bloße Selbstdenken — das Sich Denken des Ichs. Denn darin sind alle, die seit Descartes

diese Philosophie, als die einzig wahre, auf sehr mannigfaltige Weise entwickelt und dargestellt haben, Cartesianer, Leibnizianer, Spinozisten, Kantianer, Fichtianer, Schellingisten, ja bis auf Jacobi, *) Bouterweck und Schulz, den Skeptiker — einig, daß Selbstdenken im Philosophiren das Höchste sey, und daß nur das Ich mittelst des Verstandes denke.

Indessen liegt in dieser unbedingten Annahme des Denkens, Begreifens und Verstehens, als des Höchsten in unserm Geiste, das wahre πρῶτον ψεῦδος. Wäre das Denken, als das Höchste in unserm Geiste, nun (wie nothwendig geschlossen werden mußte) das Höchste im Seyn, und das Ich das Höchste im Denken, würde allerdings jenes Angenommene das Einzigwahre seyn — es würde dann aber auch jeden Wahrheitsfreund befriedigen; und die Vernunft würde die erste seyn, sich dem Absolutwahren zu unterwerfen. Aber so befriedigt die Lehre nicht einmal sich selbst, geschweige Andere, die entweder noch immer zweifeln, oder in Verzweiflung sich keine Wahrheit aus bloßer Täuschung selbst machen wollen — und lieber auf alle Philosophie verzichten, als sich einer zweideutigen blindlings ergeben.

---

*) Selbst Jacobi, der doch tiefer als irgend ein laut Denkender, die Richtigkeit des Philosophirens aus bloßen Begriffen eingesehen hat, erlaubt sich (Jacobis Schriften, 3. Band, Abhandlung von den göttlichen Dingen, S. 414) folgende Aeusserung: „Inhalt, Wahrheit, Bedeutung, kann dem Verstandesbegriff der Causalität allein aus der Vernunft werden, aus dem Gefühl des: „Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor. Der Verstand des Menschen ruhet ganz auf diesem Gefühl, ruhet demnach auf der Vernunft; ist auf sie gegründet, setzet nothwendig sie, als ein Höheres voraus." Als wenn die Vernunft im Gefühle des Menschen: „Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor", bestünde! — Er räumt in dieser Aeusserung den Cartesianern v. seqq alles, worauf sie fußen und wovon sie ausgehen, ein.

Eben so gern möchte ich doch, wenn ich in skeptische Verzweiflung gerathen sollte, mich mit Pascal einem Crucifix, als mich mit Descartes oder Fichte, mir selbst in die Arme werfen. Denn beim Lichte besehen, rettete ich mich ja so aus dem Zweifel nur in die Verzweiflung selber, und ich sehe nicht ein, was dabei gewonnen wäre, aus dem fremden Regen in die eigene Traufe zu kommen. Sagt man mir vielleicht: „Du mußt ein elendes Selbst, ein erbärmliches Ich, ein durchaus verächtliches Selbstbewußtseyn haben;" so werde ich freilich über und über schamroth, und weiß nicht anders hierauf zu antworten, als: „Lieber Herr! das ist, leider! sehr möglich, mir selber sogar höchst wahrscheinlich; denn ich habe mich noch nie auf dem allermindesten, ich will nicht sagen preiswürdigen und lobenswerthen, sondern auch nur einigermaßen tüchtigen, das ich mit Gewißheit für von mir selber allein hervorgebracht, hätte halten können, ertappt." „Was mein Selbstbewußtseyn betrifft, da habe ich es Gottlob selten — in meinem Selbst gehört das Allerwenigste meinem Ich — und mein Ich gehört fast nie (vielleicht niemals) mir selber. In dem allen zusammen genommen findet die Vernunft, die bei mir logirt, nur Plunder — und das Gewissen, das bei mir wohnt, nur Schwachheit und Sünde. Wie man auf der gleichen (auch wenn man tausendmal besser als ich, was Du vielleicht wirklich bist, wäre) stolz seyn könne — wie man darauf festes Vertrauen setzen — und darin den Quell ewiger Wahrheit finden könne, ist mir unbegreiflich. Verzeiht mir!" „Es wird meinem Sinn, meinem Verstand, meiner Vernunft — ja sogar (wenn ich mich auch darauf allein beschränken wollte) — meinem Herzen, in meinem armen Ich zu enge. Auch ist's mir, trotz allem was Ihr vom Hellsehen im Schlafe sprecht, darin zu dunkel, so daß, wenn auch solche Schätze darin verborgen wären,

wie die, wovon Eure Selbst-Schatzgräber so viel Rühmens machen, ich sie doch nie finden würde."

Freiheit ist im bloßen Selbste nicht, und Bewußtseyn ist nur mittelst eines höheren Bewußtseyns möglich. Nur mittelst der Anerkennung eines Gesetzes für unsere Handlungen können wir uns unsrer Freiheit bewußt werden, als wahrer Freiheit, das heißt: nicht als eines Vermögens auf das Aeußere, sondern als eines Vermögens auf das Innere zu wirken; nicht als einer Fähigkeit mit Anderen zu schalten und zu walten, sondern als einer Fähigkeit mit uns Selbst zu schalten und zu walten; nicht als einer Macht über Fremdes, sondern als einer Gewalt über uns Selbst. Nun ist aber im Selbst des thierischen Menschen, trotz aller Vollkommenheit seiner Organisation, trotz allem Sinn und trotz allem Verstande, sogar kein Gesetz für seine Gesinnungen und Handlungen da, wenigstens kein anerkanntes; denn beliebige Verordnungen nach eigenem Wohlgefallen (und nur solche sind dem Selbste möglich) bilden kein Gesetz. Das Selbst kann Sich selbst kein Gesetz geben, als nur zum Scherz; und nicht einmal zum Scherz wird es dem bloßen Selbst einfallen, sich ein Gesetz zu geben, weil es von Gesetz, wenn keins nicht schon da war, keine Idee haben kann. „Freiheit" (sagt Kant) „ist die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori (er meint von selbst) wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen." Allerdings wenn das letzte wahr ist, wenn wir in unserm Selbst, durch unser Selbst, das moralische Gesetz (es scheint sogar noch aprioriſcher als a priori) wissen, ist dies alles ganz richtig. Aber wir sind weit entfernt das Gebot, oder den kategorischen Imperativ, das er in unserm Selbst, als das einzige darin vorhandene, ganz richtig

entdeckt, und für das moralische Gesetz selber ausgibt, das strenge „Thu was du willst!" nämlich, für das wahre moralische Gesetz — ja auch nur für ein eigentliches Gesetz zu halten. Es hätte eben so gut: „Thu was du nicht lassen kannst!" gebieten können.

Es könnte Vielen scheinen, daß wir das Selbstbewußtseyn und das Selbst darin gar zu sehr herabsetzen, indem doch Alles sich für einen jeden um den Kern desselben, und nicht nur alle Glückseligkeit für einzelne Wesen, sondern alle Würde derselben sich auf die Individualität bezieht, und auf derselben, die in Jedem doch das eigentliche Selbst, beruht. „Das wahre Wesen im ganzen Welall," wird man sagen, „ist Individualität; Alles ist für diese da, und hat ohne diese keine endliche, noch weniger ewige Bedeutung. Wer nicht selber ist, und auf keinerleiweise fühlen, denken, und sagen kann: „Ich bin ich selbst" ist wenigstens kein geistiges, freies, und vernünftiges Individuum." Wir unterschreiben das alles, und dennoch behaupten wir, daß alles Schlechte, alles Verächtliche, alles Böse sogar, nur im eigentlichen eigenen Selbste steckt, und in der Selbstigkeit ihren Grund hat. Man vergesse nicht, daß wir von dem bloßen Selbstbewußtseyn, von dem vom Weltbewußtseyn und Gottbewußtseyn ab- und wegsehenden, sich selbst allein überlassenen Selbstbewußtseyn reden. Wir müssen aber von Allem, was nicht wir selber ist, ab- und wegsehen, wenn wir unser eigenes Selbst, das in unsrer Individualität uns allein gehörige, durchforschen und genau kennen lernen wollen. Darin finden wir nun allerdings mit Fichte weder Weltliches noch Göttliches; denn ein Nicht-Ich ist, als solches, keine Welt (auch das Entgegengesetzte von der Welt: das Nichts, ist ja ein Nicht-Ich); und von Gott ist

im reinen Ich, das nur Sich und Nicht-Sich setzt, keine Rede. Aber Freiheit, wendet man mir ein, nimmt Fichte in dem Sich und Nicht-Sich setzenden Selbst an; und hiemit gibt er demselben hinlängliche Thatkraft, Persönlichkeit und Würde. Das thut er freilich; aber, wie nur gar zu leicht zu zeigen ist, mit Unrecht. Seine Selbst-Freiheit ist eine willkürlich ersonnene und erschlichene, und um kein Haar besser, als die Ungebundenheit eines Tollen, der sich seine Freiheit dadurch zu beweisen strebte, daß er nach sich selber liefe. Auch widerspricht sie sich und hebt sich selber wieder auf; denn im bloßen Ich ist keine Freiheit. Oder hat etwa der Gemüthskranke, der Wahnsinnige kein Selbst? Bildet man sich etwa ein, daß ein Thier kein Selbstbewußtseyn habe? *) Uns ist viel wahrscheinlicher, daß die Dummsten nur Selbstbewußtseyn haben. Denn gewiß ist das Selbstbewußtseyn der niedrigste Grad des Bewußtseyns, wie Gottbewußtseyn der höchste. Jedes höhere Bewußtseyn wird durch Selbstbewußtseyn bedingt, wird gleichsam auf diesem gepfropft, oder an dieses gebunden. Aber wodurch etwas bedingt wird, worauf etwas gepfropft wird, woran etwas gebunden wird, ist nicht das, woraus etwas entsteht. Daß es kein Anderes-Bewußtseyn, und kein Höheres-Bewußtseyn ohne Selbst- oder Unteres-Bewußtseyn geben könne, beweist so wenig, daß dieses letztere das Erste und Oberste sey, daß es umgekehrt das Gegentheil klar macht. Alles

---

*) Freilich bildete der kühne Stifter des Spinozismus, Leibnizianismus, Kantianismus, Fichtismus, und überhaupt der ganzen Selbstbewußtseynsphilosophie, Descartes, sich so was ein — oder vielmehr (denn es ist unmöglich, sich so was einzubilden) er ersann es. Er mußte den Thieren alles Selbst absprechen, um dem Menschen-Selbst einen Schein von Freiheit zu geben. Aber so gewonnen, so zerronnen.

Höhere und Höchste wird für uns durch ein Unteres bedingt; und die allerunterste Bedingung ist nothwendig in uns selber — und in jedem Selbst, das nicht Gott Selbst — der Selbst-Einzige — der Schöpfer ist.

Selbstheit und Persönlichkeit sind so wenig synonyme Worte für denselben Begriff, als Instinkt und Freiheit, Sinn und Vernunft. Weil wir keine Freiheit anders als verbunden mit Instinkt, keine Vernunft anders als geknüpft an Sinn, und keine Persönlichkeit anders als gebunden an Selbstheit kennen, so schließen wir, daß wir zufolge unsers wohlbewußten Ichs, unsres sich von selbst verstehenden Selbstes, persönlich — zufolge unsres ganz natürlichen Instinkts, übernatürlich frei — und zufolge unsres das Sinnliche vernehmenden Sinnes übersinnlich vernünftig seyen. Ein sonderbarer Schluß, ähnlich dem von der Kette zur Herrschaft.

Wäre das Selbst etwas an sich edles und würdiges, etwas an sich persönliches, freies, vernünftiges — wie läßt sich erklären, daß die Weisesten und Besten aller Zeitalter, Selbstbekämpfung, Selbstbeherrschung, ja sogar Selbstaufopferung für das achtungswertheste, preiswürdigste und bewunderungswürdigste in der Menschheit anerkannt haben? Wie läßt sich reimen, daß dieselbe Stimme, die den Griechen das γνῶθι σαυτόν zugerufen, den Sich Selbst so auffallend bekämpfenden, Sich Selbst nie gehorchenden, *) Sich Selbst immer verläugnenden Sokrates — Ihn, der so wenig aus seinem Selbstbewußtseyn machte, daß er stets behauptete, er wisse aus sich selber nichts — für den Weisesten aller Griechen erklärte? Das Orakel erkärte durch diese Erklärung sein γνῶθι σαυτόν. „Er hat Sich

*) Er gehorchte nur seinem Dämon.

Selbst unter allen Griechen allein richtig kennen gelernt; denn er kennt Sich Selbst in seiner eigenen Nichtigkeit. Der ist der Weiseste, der sich selbst so kennt, daß er von Sich nichts wissen will."

Das Selbst ist nichts als der Kern der Endlichkeit, der irdische Kern des lebendigen Einzelwesens. Analysirt in sich selbst, und bis in's Elementarische durchgeforscht, löst es sich in weniger als Staub, ja in weniger als Dampf auf, denn es verliert sich dem forschenden Geiste in das Nichts, woraus Gott Alles erschaffen hat. Wenn kein Funken aus seiner Persönlichkeit, aus seiner Freiheit, aus seiner Vernunft sich darin offenbarte, wenn kein Geist aus seinem Geiste es begeisterte, kein Hauch aus seinem Hauche es beseelte, keine Liebe aus seiner Liebe es belebte, würde es, als bloßes eigenes Selbstbewußtseyn, gar nicht da seyn. Nicht einmal träumen kann es durch sich selbst von sich selber.

Freilich sagt Christus (Luc. 9. 25): „Was Nutzen hätte der Mensch, ob er die ganze Welt gewönne, und verlöre sich selbst, oder beschädigte sich selbst?" und Fichte hat sich einst in einer Unterredung mit mir*) auf diesen Spruch berufen — den er, im praktischen, dem Delphischen „kenne dich selbst," im theoretischen gleichsetzte. Aber Christus hat unverkennbar, wenn man auch nur das unmittelbar vorhergehende damit zusammenhält, wenn man auch nicht Alles, was er sonst über das Selbst des Menschen geäußert, damit vergleicht, hier nicht von dem Selbst des Menschen, sondern von dem Menschen des Selbsts; nicht von der Ichheit, sondern von der Persönlichkeit, nicht von dem individuellen Leben, sondern von der geistigen Freiheit, mit einem Wort: nicht von dem Selbstbewußtseyn, sondern von dem Gottbewußt-

---

*) Am 6. December 1793 in Zürich.

Anm. d. Herausgebers.

seyn gesprochen. Seine Rede hatte im nächstvorhergehenden Verse damit angefangen, daß er ihnen sagte: „Wer mir folgen will, der verläugne **sich selbst**, und nehme sein Kreuz auf sich täglich, und folge mir nach." Hier spricht er von dem wirklichen, individuellen, eigenen Selbst; denn er sprach zu ihnen allen, und das „Wer" bedeutet hier wer unter Euch, welcher von Euch — und das „der verläugne sich selbst!" so viel als: dessen freier Wille verläugne seine Selbstigkeit! Denn dasselbe Selbst kann dasselbe Selbst nicht verläugnen. Der freie Geist desselben Menschen kann aber das unfreie Selbst, wie ein Kreuz, auf sich nehmen und täglich tragen, auf dem Wege des Geistes und der Wahrheit, auf welchem der Heiland voran geht; das heißt: ihm nachfolgen. Vollkommen klar und deutlich wird aber der Sinn der ganzen Rede durch den darauf folgenden Vers: „Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten." Wer hört im Geiste nicht den Accent auf's Leben in dem ersten Satz, und den Accent auf „sein" in dem zweiten? als wenn Er nur in gedrängtester Kürze gesagt hätte: „Wer das eigene Leben erhalten will, der wird das wahre Leben verlieren; wer aber sein eigenes, selbstisches, um seiner selbst willen geführtes Leben, um meinetwillen, um mir und nicht sich selber zu folgen, verliert, der wird das wahre, das ewigen Leben erhalten."

Nichtigkeit des Selbst-Ichs.

Es ist mir oft seit einiger Zeit, als wenn mir ein plötzliches Licht über mein Entstehen und Vergehen aufginge — das heißt über das Entstehen und Vergehen meines Selbstbewußtseyns. Denn das in mir, was nicht ausschließend eigenes Selbst ist, das in mir, was der Natur und Gottes ist, ist gewiß nicht in der Zeit entstanden, und kann und wird auch nicht in der Zeit vergehen. Was durch Gott ist, ist ewig. Aus dem Ewigen kann nur Ewiges kommen. Die Schöpfung ist keine Offenbarung der Allmacht in der Zeit (daher wir sie auch nie wahrnehmen), sondern eine Offenbarung der Allmacht in der Ewigkeit. Nur das Ewige in uns (die Vernunft) weiß davon. Nur was ausschließend mir gehört, wirklich eigenes Selbst ist, ist entstanden — und zwar durch mich entstanden — und ich fühle es mehr und mehr, inniger und inniger, es hat, inwiefern ich es selber zu Stande gebracht, inwiefern es Selbstgemachtes ist, schlechterdings keinen Werth, verdient nicht zu bestehen — besteht auch nicht ununterbrochen — und wird in der Zeit, wie gewonnen, so zerronnen, vergehen. Es gehört dem Nichts, woraus Gott mich erschafft und kehrt in dasselbe zurück. Ich nenne es zum Unterschiede von dem, was Gott aus mir macht, mein eigenes Ich, mein Selbst-Ich, das, was mir Ich heißt, wenn ich meinen Namen ausspreche: Baggesen. Baggesen ist entstanden und wird vergehen; und Gott

sey Dank! ich habe gelernt, ihn mit nichten zu vermissen; weil ich ihn seit lange nicht mehr liebte, selten überhaupt, oder nie, recht lieb gehabt habe, immer in ihm einen lästigen Schatten des leuchtenden in mir gefunden — einen durchaus faulen Zeit-Fleck in meinem ewigen Charakter. Das freie Wesen in meinem Willen und in meinem Gewissen lag seit meiner Kindheit in beständigem Krieg mit ihm, und es wurde nie ein wahrer Friedensbund zwischen mir und diesem unfreien Schwächling geschlossen — ob ich ihn gleich niemals eigentlich hassen könnte (weil ich ihn nie an sich böse fand) aber weil er sich, wie ein spanischer Ferdinand, stets von Andern verleiten ließ, und ich ihn also durch und durch verachten mußte. Das mit ihm dennoch unter so bewandten Umständen hier auf Erden leben müssen, ist mir zuletzt erst dadurch erträglich geworden, daß ich gelernt habe, ihn für das anzusehen, was er an sich ist, für meinen durchaus nichtigen Schatten nämlich in der Form der Selbstigkeit, σκιᾶς ὄναρ. Ich kehre seit dem mein Auge von ihm weg — mich wohl davor hütend, mir mein eigenes Nichts zu objectiviren — und suche in dem mir von Gott geschenkten Bewußtseyn Seiner, der Natur, und meiner ewigen Seele, ohne besonderes Sebstbewußtseyn zu leben.

Aber heißt das nicht, anstatt sich über sich selbst zu erheben, unter sich selbst herab zu steigen, wenn man sich vom Felsen des Selbstbewußtseyns in den Todtensee des Bewußtseyns ohne Selbst herabstürzt? Heißt es nicht von der Stufe des Menschen auf die Stufe des Thieres sich zu stellen? Ich glaube umgekehrt.

Meiner innigsten Ueberzeugung nach ist die bisherige philosophische Lehre vom Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, als stünde letzteres höher und sogar weit höher in geistiger Ordnung als das erstere — eben so falsch,

als die Lehre: daß Eigenliebe höher als Liebe stehe. In Ansehung dieser letztern durchaus praktisch egoistischen Lehre sind längst alle edleren Menschen einig, daß sie falsch, weil sie verächtlich ist. In Ansehung der erstern theoretisch-egoistischen ist der Irrthum nicht so ausgemacht; denn er versteckt sich allerdings selbst den scharfsinnigsten Forschern mittelst einer beinah unvermeidlichen Täuschung. Diese Täuschung rührt von einer fast nothwendigen Verwechslung unsrer Selbstigkeit mit unsrer Freiheit, unsers Begehrens mit unserm Wollen, unsers zeitlichen Lebens mit unserm ewigen. Es ist die immer wiederkehrende Verwechslung der Bedingung mit dem Grunde — des Erscheinenden mit dem Seyenden. Nun ist das Selbstbewußtseyn als etwas anderes, und etwas höheres seyn sollendes als unser Gesammtbewußtseyn, schlechterdings nichts als die Selbstbespiegelung unseres Ichs in einer bloßen Reflexion auf sich selber, als etwas an und für sich bestehendes. Als solches ist es aber etwas durchaus nichtiges und erbärmliches, wenn wir es gewissenhaft betrachten und redlich untersuchen; denn es ist an und für sich nichts als unser eigenes elendes, noch dazu augenblickliches, zerstückeltes, sich selbst widersprechendes, nur durch ein nomen proprium, oder die prima persona singularis kümmerlich zusammengereihtes Machwerk. Ein a u g e n b l i c k l i c h e s, sage ich — und zwar ein alle Augenblicke entstehendes und vergehendes, sich kaum seiner erinnerndes, als es sich schon wieder vergessen — sich nie selber festhalten könnendes — von jedem Winde äußern Zerstreuungen hin und her gewehtes — in's All aufgelöstes oder in Nichts versunkenes. — In allen würdigen, erhabenen, freien, thätigen, seligen Momenten ist es nicht da; denn wer vergißt sich nicht während jeder ernsten Arbeit, wer denkt an Sich trotz allen drohenden Gefahren im herrlichen

Erstarren oder in furchtbarer Empörung der großen Natur? Wo ist das Ich im freien Entschlusse des Sterbens für's Vaterland, oder irgend einer andern freien Aufopferung? Und verschwindet nicht vollends alles Selbst und Selbstbewußtseyn in jeder Entzückung seliger Liebe? Wer drückt nicht den höchsten Grad himmlischen Genusses hienieden mit den Worten aus: ich war ganz außer mir vor Wonne? Wehe dem Sterblichen, der über seine höchsten Freuden umgekehrt bemerken kann: „Da fühlt' ich mich erst ganz!" Er kennt zuverläßig nur selbstbewußte, d. h. vielleicht richtig eben so viel als bloß thierische Freuden. Die wahre menschliche Persönlichkeit, der ächte menschliche Charakter, ist über Ichheit und Sichheit, Selbstheit und Selbstigkeit erhaben — und verwechselt sich selbst in seinem ewigen Grunde, mit seinem selbstigen Schatten in der zeitlichen Bedingung — wenn er letzteren nicht als unter sich mit Füßen tritt. „Weiche hinter mir Satan!" muß er Sich, als nur Sich, unaufhörlich bei jedem Versuch des letzteren zum Umarmen zurufen.

Aber ist es menschmöglich, das Selbstbewußtseyn hintanzusetzen, ohne das freie Bewußtseyn überhaupt dadurch aufzuheben? Daß es möglich sein müsse, beweist jede wahrhaft freie That, jede Tugend, jede reine Liebe und jeder Genuß derselben. Daß es möglich seyn müsse, beweist jede Begeisterung, jede Andacht, jedes Denken sogar und jede Zerstreuung. Wir möchten sogar behaupten, daß das Selbstbewußtseyn sich nur dann einfindet, wenn wir entweder was Böses thun, oder was Böses bereuen; und daß der unschuldige, gute, freie, natürliche Mensch wenig oder nichts vom Selbstbewußtseyn weiß und noch weniger fühlt. Denn die Kraft fühlt sich nicht, es fühlt sich nur die Schwäche. Sich fühlen ist schon Seelenschwäche — wie seinen Kör-

per vernehmen Krankheit. Der Gesunde vernimmt seinen Körper nicht — der freie, thätige, mit Gott und der Welt verkehrende Geist fühlt nicht seine gesunde Seele.

Aber auf diese Weise — wenn wir auch das Selbstbewußtseyn herabwürdigen können und sollen, und uns im bloßen Bewußtseyn zu erhalten streben müssen, geht ja alle menschliche Individualität im System des Seyns, und alle Seelenlehre (oder Einzelgeisterlehre) im System der Wahrheit verloren. Sie heben ja mit dem Selbstbewußtseyn das Mittlere sogar Ihrer Triaden-Lehre auf — das Medium oder Tertium, die Entelechie, worauf sie dringen. Haben Sie doch unter ihren dreien ursprünglichen, nicht zu mischenden und nicht zu trennenden Grundsätzen — den Satz der Psychologie: Das Ich bin, zwischen den: Gott ist — und die Welt ist — aufgenommen. Und wie gelange ich zu der Ueberzeugung, die sich in dem „Ich bin" ausspricht, wenn es nicht durch das Selbstbewußtseyn geschieht? —

Gerade hier liegt die Täuschung. Sie haben meine Darstellung des menschlichen Bewußtseyns und der drei charakteristischen Gewißheiten desselben ganz vergessen — und suchen jetzt in einem anderweitigen, was in diesem schon gefunden war. Oder haben Sie damals, oder nachher auch nur einen Augenblick, geglaubt, daß ich in meiner Dreieintheilung des Bewußtseyns die Triade: Gott, das Universum, und Baggesen, unter meinen dreien ewigen Gewißheiten verstanden habe? Sie lachen. Aber wenn sie das besondere Selbstbewußtseyn für eine der drei Hauptquellen aller Wahrheit halten — oder wenn Sie ein solches besonderes Bewußtseyn zur Unterstützung des von mir angegebenen allgemeinen Bewußtseyns, für durchaus nöthig halten, lachen Sie mit Unrecht — oder Sie lachen über Ihre eigene, jetzt Sie blendende Täuschung. Individualität (oder Einzelheit)

steht wie Persönlichkeit und Freiheit fest und ewig erhaben über alle bloß zeitliche, veränderliche, entstehende und vergehende, mir und Anderen nur erscheinende, am Ende nur nominale Ichheit, die das Object des bisher sogenannten Selbstbewußtseyns ausmacht. Nur das Ich, welches sich in mir als besonderer Mensch, als dieser Baggesen, ausspricht — also das Ich meines Selbstbewußtseyns (und giebt es ein Selbstbewußtseyn außer Gott, das nicht ein besonderes, veränderliches, vergängliches, nichtiges wäre?) will ich mit seiner Täuschung aus der Sphäre der wahren Wissenschaft und der Wissenschaft des Wahren verjagen — nicht das Ich, das sich als Einzelwesen in der Menschheit, nicht als Besonderes, sondern als Allgemeines ausspricht, das seyende Ich des Bewußtseyns — mit einem Wort: **Nur** das Ich, das sich setzt, spiegelt, denkt, wahrnimmt, — **nicht** das Ich, das sich vergißt, indem es Anderes voraussetzt, Anderes abspiegelt, Anderes denkt, und Höheres über sich, und Niedrigeres unter sich wahrnimmt, möchte ich ausrotten.

Anmerkung. *)

Es ist merkwürdig, daß Fichte seine Wissenschaftslehre nur in der deutschen oder englischen oder dänischen Sprache hat zu Stande bringen können. Weder in der griechischen, lateinischen, noch französischen Sprache wäre es ihm möglich gewesen, sein erstes Prinzip aufzustellen, auszudrücken — ich behaupte kühn, auch nur darauf zu fallen. Es ist aber schlimm, daß diese besondere Möglichkeit sich nicht auf einen **Vorzug** jener Sprachen gründet, sondern umgekehrt, auf einen **Mangel**, auf eine offenbare Lücke, die in den andern,

---

*) Diese Anmerkung ist bereits in einem Tagebuche, am 28. Februar 1803, niedergeschrieben, aber erst nach dem Drucke des ersten Bandes dieses Nachlasses in die Hände des Herausgebers gekommen.

der Wissenschaftslehre ungünstigen Sprachen, gefüllt ist. Die deutsche Sprache nämlich hat nur ein und dasselbe Verbum für *sum* und *existo,* für welche die französische *je suis* und *j'existe,* die Bedeutung (sonderbar genug) umkehrt. **Ich bin** hat daher im Deutschen eine doppelsinnige Bedeutung — daher im Grunde — ohne weitere Bestimmung — keine Bedeutung. Es heißt bald εἰμι, bald γίγνομαι, bald sum, bald existo, bald fio, bald je suis, bald j'existe — das heißt, es hat eine so weitläufig unbestimmte und doch immer bestimmte Bedeutung, daß es bald so, bald anders, in jenen fremden Sprachen übersetzt werden muß. Ich machte Fichte schon damals, als seine Wissenschaftslehre noch als Embryo, in der Idee nur, in seinem Kopfe lag, auf diesen Umstand aufmerksam; und ich erinnere mich, daß er mir bei der Gelegenheit sagte: mein Ich bin heißt nicht sum, nicht existo; sondern Pono me existentem. Daher sein nachheriges Setzen.

Allein indem Fichte das Ich bin in der Bedeutung des Sum aufgiebt, und demselben einen ganz neuen Sinn (den es in der deutschen Sprache bisher nicht hatte) eigenmächtig unterschiebt, wird es zwar zu seinem Zwecke, als Grundsatz seiner Lehre tauglicher, büßt aber zugleich dadurch eben das ein, worauf er vorzüglich fußt, um es als allerersten, durch sich selbst begründeten Grundsatz geltend zu machen: das Factum. Ich bin — wird zwar in jedem Zuhörer oder Leser, Dank sey der Vielsinnigkeit, immer ein gleich antwortendes Echo antreffen; und wenn auch der Zuhörer: ich bin nicht der Meinung Fichtens sagt, sagt er doch immer ich bin. *Pono me existentem* dürfte schwerer zu wiederholen seyn — und kündigt sich eben nicht sehr deutlich als Factum an. Als Hypothesis aller Hypothesen lasse ich es zwar gelten, aber nicht als Thesis — und Thesis soll es ja eben nach Fichte seyn.

Das so aufgestellte Princip der Wissenschaftslehre zerfloß bald seiner Natur nach in zwei Katarakten der allerneuesten Philosophie, die Deutschland, Gott weiß auf wie lange, überschwemmt — in die Katarakte Ich — und die Katarakte Bin — in der ersten stürzte Schelling donnernd herab — in der letzten Fichte selber. Dies ist nach mir der Hauptunterschied zwischen diesen beiden Zwillingsbrüdern und Söhnen des nämlichen Vaters, Spinoza (denn sie haben beide un-

streitig dem spinozistischen System nur neue Worte geliehen), daß Fichte reiner, scharfsinniger, edler, und allerdings philosophischer, sich mehr an das Bin in jenem sogenannten Factum, oder an das *Pono* me *existentem* — Schelling hingegen, unreiner, breitsinniger, gemeiner, und in einer gewissen Bedeutung, poetischer, sich hauptsächlich an das Ich darin, an das Pono *me* existentem hält.

Ich halte mich weder an das Eine noch das Andere; denn ich läugne sowohl das Factum, als das Princip.

Daß in dem Ich bin das oberste, das erste, das absolute, mithin das Princip aller Principien sich offenbare, läugne ich nicht — A = A ist und bleibt ein Factum — und höher läßt sich nicht hinaufsteigen im Denken und Schreiben als zur ersten Bedingung beider. Aber das Absolute liegt nur bedingt und bestimmt darin. Das A = A ist im Ich bin nichts weniger als absolut; denn es ist theils durch das Ich bestimmt und begränzt — theils sogar durch das bin. Auch selbst im A = A ist es unrein; denn A muß wegfallen in der letzten Abstraction — es bleibt mithin nichts als = d. h. die Copula übrig.

So weit kam Barbili, und der Wissenschaftslehre stellte er jetzt seine reine Logik gegenüber, so hoch aber (seines Dünkens), daß er von dieser tief auf jene herabzuschauen meinte. Es wäre dies vielleicht möglich gewesen, wenn die Henne die gefundene Perle zu schätzen gewußt hätte. Allein trotz der Perle blieb die Henne Henne — und trotz der Copula Barbili Barbili — das heißt Denker als Denker — und auf sein Denken als Denken schaut allerdings Fichte noch immer von der Höhe seiner wohlverstandenen Wissenschaftslehre gemächlich herab — ohne sich viel darum zu kümmern.

Wäre er keine Henne gewesen, würde er gefunden haben, daß die unendliche Wiederholbarkeit nicht im Denken als Denken liegt, sondern im Denken als Seyn liegt. Das Denken als Denken läßt sich nur unter einem Seyn als Seyn (esse — nicht sum) subsumiren. Das Cartesische: *Cogito ergo sum* — reicht darum nicht aus, weil es eine Petitio principii ist, und es ist eine Petitio principii, weil Cogito sum cogitans heißt.

Das Princip der Wissenschaftslehre ist deswegen unrein — weil es einerseits Individualität — andererseits Personalität hat — beide begrenzte. Die Individualität liegt im Ich, die Personalität im bin.

Es soll viel über das Problem gestritten worden seyn, ob die Sprachbildung mit den Substantiven oder den Verben angefangen habe — ich habe keine Abhandlung darüber, weder pro noch contra gelesen; aber ich entscheide kühn für die Behauptung der Verben. Zwischen Seyn in der niedrigsten Potenz — und Seyn in der höchsten Potenz — zwischen Esse und Existere schwebt das Ich bin, der Mensch, das Substantivum Homo. Das Kind und die Sprache fängt mit drei Verben an und zwar mit den Infinitiven. Das erste Gefühl, die erste Wahrnehmung, die erste Articulation, die erste Aeußerung des werdenden Menschen ist nicht ens, aliquid, aliud (denn dieß setzt schon eine Abstraction voraus), noch weniger hoc ens, arbor, esca, sitis (denn dieß setzt nicht nur Abstraction, sondern vollständigen, fertigen Begriff, mithin schon gebildete Sprache voraus), ist nicht einmal est, apparet, oder sum, sentio, patior (denn dieß alles setzt Unterscheiden des Subjectiven und Objectiven, und beinahe alle Elemente der Philosophie voraus), sondern *esse*, das Infinitiv des allerunbestimmtesten und bestimmbarsten Verbums. Das erste Lallen des Kindes und das erste Stammeln der Sprache ist also ein Lobgesang des Wesens aller Wesen, und das Abba — ist Gott. Auch wird der Mann und die gebildete Sprache in Ewigkeit keine schicklichere Articulation des Namenlosen erfinden, als die erste des Kindes und der Natur — und das erste Stammeln der Sprache wird das letzte und höchste Princip der Philosophie werden. Dieß ist die Bedeutung der Copula — To be — not J am is the question — und hier ist das Princip des höchsten menschlichen Denkens, der Andacht. Den Schleyer wird kein Sterblicher aufheben. In dem ewigen Infinitivum des Seyns schwimmt der Mensch mit seinem allerdings electrischen Ich bin, wie der Zitteraal im Ozean, und vergißt, daß ihm nur ein unendlich kleiner Theil der Electricität, die Welten um Welten bewegt, beschieden wurde.

Die erste Person im Denken.

Das Ich kann in der Reflexion nicht: „Ich bin" sagen; es reflectirt nicht oder es muß „bist" sagen; denn objectivirt in der Reflexion wird (es mag wollen oder nicht) ein Du daraus.

Kein wahrer Denker, der Wahres denkt, denkt in der ersten Person. Ein jeder gewissenhafter wird finden, daß wenn er plötzlich im Denken innehält, um darauf zu merken, er sich betroffen fühlt vom „Es denkt in mir". Cogitatio sollte nur ein Verbum impersonale zur Wurzel haben in einer durchaus logischen Sprache — wie Ens und Voluntas ebenfalls. Hingegen kann das Ich mit vollem Selbstbewußtseyn, ohne zu zweifeln, Debeo sagen. Diese Bemerkung ist wichtig. Welche metaphysische Verba können wir mit vollem Selbstbewußtseyn, mit reinem Gewissen und ohne ein wenig vorläufig zu zweifeln (unproblematisch, authentisch, apodiktisch), ich möchte sagen, ohne inneres Stammeln, in erster Person aussprechen? Weder Sum, noch Volo, noch Cogito. Hingegen wohl sine hæsitatione, sentio, debeo, hæsito — und höchstens medito. Schön war es, daß Descartes sein erstes philosophirendes Selbstdenken „meditationes philosophice" nannte; er hatte aber auch demnach „medito" ergo, statt „cogito" ergo, an die Spitze seines Systems stellen sollen; und hätte viel-

leicht dadurch Fichte statt zu einem bloßen Denken seines Ichs, zu einem bescheideneren Bedenken desselben, Anlaß gegeben. Descartes fühlte diese Unbesonnenheit in seinem etwas gewagten „Cogito" selbst — ging auch gleich Anfangs zurück, und fieng mit „Dubito" eigentlich an. Denn im Dubito spricht das Ich mit allem Recht in erster Person. Cogitat Deus, sed non dubitat Deus. „*Medito*" ist auch nur darum richtig, wenn vom eigenen Selbst als erste Person die Rede ist, weil im „*medito*" „dubito, quæro, desidero" verborgen liegen. Dies alles ist aber das Charakterische dieser theuren ersten Person unseres eingefleischten Verbums — die, wenn sie sich nicht vermessen, von einem Thron herab, auf den sie sich nie setzen kann, sprechen will, nie „sic sum, sic sum", nie „sic volo, sic jubeo", nie „sic volo, sic sum", noch „sic cogito, sic volo", sophisch sprechen darf; sondern: „sic *Est*, sic existo" — „sic *vult*, sic debeo" — „sic *cogitat*, sic *medito*" philosophisch, d. h. unter einem Höheren seyend, wollend und denkend — sich aussprechen soll: Gott hat uns in Allem (denn in Allem ist Er) die Wahrheit hinlänglich geoffenbart, wenn wir nur gewissenhaft, mit reinem Herzen, auf das darin von Ihm gedachte merken. Welch ein kleines, welch ein gleichsam auf der Grenze des Nichts schwebendes, an das Nichts grenzendes Ding ist das Rund des kleinsten Cirkels! Um und um leerer Raum, d'rinnen leerer Raum, an sich Nichts als rings begrenzte Grenze! Und wie voll ist diese einzige bestimmte Vorstellung in's unendlich laufender, mannigfaltiger, fruchtbarer Wahrheiten, die Anfangs verborgen, nach und klar, darin liegen! Wahrlich, nicht weil wir den Cirkel denken; denn wie sollten wir, auch gar in instanti, irgend ein Einfaches voll unendlicher, möglicher Entwicklungen, entdeckbarer Verhältnisse, zweckmäßiger Anordnungen, und wäh=

rend unseres Lebens von uns selbst nicht zu erschöpfender Fülle des darin Vorhandenen, von selbst erdenken können? wir, die wir nichts als Gegebenes nachdenken können? und die, wenn wir frei etwas nicht wenigstens in seinen Theilen schon Gegebenes, erdenken, nur unfruchtbare Widersprüche hervorbringen? Nein! nicht weil wir den Cirkel denken; sondern weil Er den Cirkel gedacht hat; weil der Cirkel einer seiner uns geoffenbarten Gedanken ist, finden wir in ihm, durch reines, auch hier nur bloß unschuldiges, Aufmerken, eine zahllose Menge reiner, fruchtbarer, ganze Wissenschaften bewährenden Wahrheiten. Ein vernunft- und verstandbegabter Wahrheitsforscher, mit einem völlig reinen Herzen, würde in einem einzigen Thautropfen alle Wahrheiten des ganzen sinnenfälligen Universums nach und nach vollständig entdecken können; denn er würde, selbst im Charakter seiner Vernünftigkeit und Verständigkeit, Gedanken Gottes, mittelst des Glases seines reinen Herzens, alles, was der Schöpfer sinnenfälliges erschaffen hat, in diesem einzigen Thautropfen, deutlich abgespiegelt schauen, und klar einsehen: daß Der den Thautropfen gemacht hat, gleich leicht alles Sichtbare machen kann.

Aphorismen.

Es giebt im klaren menschlichen Bewußtseyn ursprüngliche, unwandelbare, dasselbe beharrlich beherrschende, und alles wandelbare in demselben sich unterordnende Ideen; unter diesen, theils durch sie, theils durch den inneren Sinn bestimmte mehr oder weniger in ihrer Reinheit und Umfang veränderliche Begriffe; und endlich neben und unter diesen durch den äußeren Sinn bestimmte Vorstellungen.

* * *

Es bedingen diese, oder gehen der Zeit nach vorher, im dunkeln menschlichen Bewußtseyn (gleichsam als schlummernde, in Keimen noch verborgene Ideen, Begriffe und Vorstellungen) ursprüngliche alles wandelbare des Gemüths beherrschende Andachten *), und durch-

*) Ich wüßte nicht der Sprache und der Sache gemäßer die erhabenen Gefühle des Heiligen in der Stille der Seele, die nach dem Höchsten sich sehnt, vom Unendlichen sich umgeben und vom Unnennbaren durchdrungen findet, zu benennen, um sie mit einem Worte von wesentlich davon verschiedenen, unbegeisterten Seelen-Gefühlen zu unterscheiden. Die wohl verstandene und beherzigte deutsche Sprache erlaubt gewiß diese Benennung. Denn obgleich das geisterhebende Gefühl, wovon hier die Rede ist, im Dunkeln unsers Bewußtseyns (wie alle Gefühle) spielt, hat es doch in sich selbst eine ganz eigenthümliche Klarheit und Helle, die dem Denken verwandter ist, als Scolastiker glauben. In den Ausdrücken: Andacht — Eingedenkt — Verdacht — bedenklich — ist ein gewisses Helldunkel nicht zu verkennen.

aus veränderliche, wechselnde und zufällige Gefühle und Empfindungen. Diese Letzteren rühren nicht alleine von dem menschlichen Bewußtseyn her. Sie setzen Sphären voraus, die theils über, theils unter der freien, und in seiner Eigenthümlichkeit bestimmten, Sphäre des menschlichen Bewußtseyns ahnbar sind.

* * *

Sie setzen nämlich ein Licht des Hervorbringenden, und eine Hinderniß des Hervorgebrachten — ein höchstes Urprincip des Seyns, und eine tiefste Bedingung des Daseyns — die beide dem vollkommensten menschlichen Bewußtseyn unergründlich, weil sie undenkbar, unbegreiflich und unempfindbar sind. Nicht bloß das menschliche Erkenntnißvermögen mit der, mittelst des ihm verliehenen Selbstbewußtseyns, Weltbewußtseyns und Gottbewußtseyns, faßlichen Subjectivität, Objectivität und Substanzialität — sondern wahrscheinlich jedes andere sinnliche, verständige und vernünftige, einzelne Bewußtseyn schwebt ewig zwischen diesen beiden, nothwendig vorauszusetzenden Sphären des Urgrunds und des Abgrunds. Nur im unsinnigen, verstandlosen, widervernünftigen Traume des phantastischen Dünkels kann er wähnen, sich in den ersten zu verfliegen, während er sich schlafend in den letzten verliert.

* * *

Sie sind indessen ahnbar, diese Sphären, denn ließen sie sich nicht auf irgend eine noch so dunkle Weise vernehmen, würden sie nicht mit eingesehener Notwendigkeit vorausgesetzt und schlechthin von Allen geglaubt werden. Jeder Mensch glaubt an ein durchaus unbegreifliches Oberstes, und an ein durchaus unbegreif-

liches Unterstes über und unter der ihm bekannten Natur des Alls. Selbst Spinoza glaubte an etwas über und unter seinem bloß subjectiven, objectiven und substantiellen Gott. Denn er wäre kein vernünftiger Mensch gewesen, wenn er nicht in Momenten wenigstens Ahndungen von etwas über und unter seinem Bewußtseyn gehabt hätte. Nur berücksichtigte er diese Momente nicht, schloß sein natürliches Gottbewußtseyn und Weltbewußtseyn, statt sie auseinander zu halten, künstlich in sein enges Selbstbewußtseyn ein, und entzog seinem Geiste dadurch alle Freiheit, und seinem einzig waltenden Verstande die Möglichkeit: Hinauf zu schauen und Herab zu blicken.

*
* *

Man bedenkt nicht hinlänglich, daß, trotz allen reinen Ideen, Begriffen und Vorstellungen, in Begleitung der auserlesensten Andachten, Gefühle und Empfindungen, des Gott- und Welt- und Selbstbewußtseyns in dem am vollkommensten geordneten Erkenntniß-, Begehrungs- und Wahrnehmungsvermögen — (das Höchste, was der Geist des Menschen in einem Einzelwesen zu denken vermag) — wenn jene geahndeten Sphären darüber und darunter nicht wären — wenn es kein einziges unnahbares Licht oben und keine sich in Nichts verlierende Finsterniß unten gäbe, — dann auch keine geistige Freiheit möglich wäre. Alles bis auf den kleinsten Theil des Alls in einer solchen Sphäre von lauter Einzelnheiten wäre absolut — und im Absoluten giebt's keine Freiheit.

*
* *

Menschliche Freiheit, ungezwungenes inneres Handeln, ist ein bloßes Wort ohne Sinn und Bedeutung, wenn es mehr oder weniger als das Vermögen oder die Fähigkeit zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, heißt. Nur mittelst dieses Vermögens kann ein noch so vernünftiges, noch so verständiges, noch so empfängliches Einzelwesen Würde erreichen. Ewige Wahrheit ist, was Haller sang und Kant an manchen Orten unübertrefflich erörtert und bewiesen hat:

„Die Menschenwelt mit allen ihren Mängeln
Ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln."

Auch giebt es gewiß kein solches über uns in der Sphäre, zu welcher wir gehören, — wenn es auch unter uns ein solches giebt.

* * *

Nun laßt sich zwar eine absolute, durchaus unbedingte, mithin nicht im eigentlichsten Sinn wählende, sondern durch sich selbst bestimmende Freiheit ahnden, und sie wird sogar von unserer Freiheit, als Urprincip derselben vorausgesetzt; sie ist aber nur in jener über der unsrigen erhabenen Sphäre ahnbar, in der unsrigen, uns denkbaren aber herrscht und gebietet sie, als die sich die unsre unterwerfende Freiheit. Sie ist mit der Naturnothwendigkeit (die nur ihre sinnenfällige Aeußerung ist) nicht zu verwechseln; denn dieser sind zwar unsre Vorstellungen und Begriffe und Ideen selbst, nicht aber unsre Willensfähigkeit unterworfen. Freiheit gehorcht nur Freiheit. Das Charakteristische der Freiheit ist keiner Nothwendigkeit zu gehorchen, wenn sie auch frei der Nothwendigkeit nachgiebt. Wäre die Nothwendigkeit in dem Weltall gegründet, würde der edle Mensch ihr nie auch nur nachgeben; er würde sich

trotz aller Ohnmacht unaufhörlich dagegen empören. Er ahndet aber, daß sie in einer höchsten über die Natur waltenden, der Natur gebietenden, und das All beherrschenden Freiheit urgegründet ist — giebt ihr daher nach, und gehorcht ihr frei, wo und wenn sie seinem Willen in der Vernunft und im Gewissen gebietet.

*
* *

Es ist in der Natur der Menschen, ja selbst der Thiere, wir möchten sagen, aller lebendigen Wesen: nur Einem Einzigen willig zu gehorchen, sich nach Einem Einzigen zu richten, Einem Einzigen treu zu folgen. Alle Regierung, wo vernünftig regiert und liebend gehorcht wird, ist monarchisch. Es ist in der Natur aller Einzelwesen, irgend einem allein frei scheinenden Einzelnen zu folgen — es ist noch gewisser in der Natur der Natur (des gesammten Weltalls) Einem allein frei seyenden Einzigen zu gehorchen.

*
* *

Gehorchen, Befolgen, Nachleben, Nachahmen — ist überhaupt nicht, was dem Menschen schwer wird. Die Geschichte der Völker, und eigene Erfahrung lehrt hinlänglich, daß dergleichen uns einzeln und in ganzen Haufen nur gar zu leicht wird, und daß wir eine gewisse Lust dazu und daran haben, beherrscht zu werden. Kein Mensch gehorcht aber willig dem Gesetz. Das Gesetz ist ihm ursprünglich zuwider. Selbst die leblose Natur (wenn sie wirklich so leblos ist, wie, trotz ihrer beständigen Gährung und Bewegung, festgesetzte, an den Schreibtisch geschmiedete, fast unbewegliche Philosophen glauben), scheint sich gegen die ihr vorgeschriebenen ewigen, nothwendigen Gesetze zu sträuben, hier und da

sich gegen dieselben zu empören, und weniger selten vielleicht, als Laplace in seiner Beschreibung der astronomischen Republik behauptet, sie sogar zu übertreten. Ich wüßte nicht leicht, wie ich die fast überall sich in der Natur äußernde Centrifugalkraft anders benennen sollte, als eine Tendenz zur Gesetzlosigkeit. Sie wird aber durch ein anderes eben so unwandelbares Gesetz, das der Centralkraft, eingeschränkt — sagt man. Richtig! und so (ich weiß es wohl) wird ein Gesetz durch ein anderes immer, wo es Noth thut, in der himmlischen Mechanik eingeschränkt und corrigirt, damit das Facit der mechanischen Nothwendigkeit herauskomme; aber gerade alle diese, einander um Störungen und Ausschweifungen zu verhindern, corrigirenden Hemmungsgesetze beweisen mir die jüdische Widerspenstigkeit der Natur eben so sehr, als die mosaischen Gesetze die natürliche Widerspenstigkeit der Juden.

* * *

Das Gesetz ist darum den Menschen und der Natur, und vollends jeder einzelnen Freiheit zuwider, weil es verbietend ist. Der Gesetzgeber allein gebietet; alle Gesetze aber, als solche sind verbietende. Man spricht zwar viel von positiven Gesetzen; aber es giebt in der Wahrheit, mittelst irgend einer ordentlichen, bestimmten, zweckmäßigen Gesetzgebung, nur negative. Positive Gesetze sind nicht eigentliche Gesetze — wo dergleichen vorhanden sind, müssen sie Befehle heißen. Die Form der Gesetze kann zwar positiv und bejahend seyn, der wahre Inhalt ist aber immer negativ und verneinend. Die Täuschung rührt von der Verwechslung der innern Gesinnung mit der äußern Handlung her. Alle Gesetze betreffen aber nur die letztere; denn Ge-

sinnungen, wenn sie sich auch vorschreiben ließen, lassen sich nicht gesetzlich richten, noch gesetzlich strafen. Eigentliche Gebote sind daher entweder Gottes an die Gesinnung — oder tyrannische Befehle eines Despoten. Gesetzlich im eigentlichsten Verstande sind nur die Verbote. Die Gesinnung des Menschen ist frei; sie gehorcht einzig und allein dem Gebote Gottes an die Freiheit — ihre Freiheit steht unter keinem, weder im Himmel noch auf der Erde proklamirten Gesetze. Die Aeußerung der freien Gesinnung, die Handlung hingegen ist beschränkt.

Religionsphilosophische Aphorismen.

1821—1824.

15

Vernunft. Philosophie. Gottbewußtseyn.

Vernunft ist das Vermögen der reinen Anschauungen — Gefühle — Gedanken — (der von Plato genannten Ideen). Idee und Anschauung ist einerlei Bedeutung — Anschauung das deutsche Wort für Idee.

Vernunftbegriff, Vernunfturtheil, Vernunftschluß sind falsche, irreführende Benennungen. Die Vernunft begreift nicht, urtheilt nicht, schließt nicht; dies alles ist Geschäft des Verstandes — die Vernunft ist überhaupt nicht geschäftig, sondern thätig. Sie setzt das, worunter begriffen, wodurch geurtheilt, und woraus geschlossen wird.

Reine Anschauungen (Vernunftanschauungen) sind Offenbarungen — vor aller Erfahrung, die aller menschlichen Wissenschaft und Kunst und Tugend zu Grunde liegen. Es sind Urwahrnehmungen, wodurch alle einzelnen Wahrnehmungen im Leben möglich werden.

Die Vernunftanschauungen (Vernunftideen) sind als Offenbarungen: Gott, Freiheit und Tugend — als reine Anschauungen: Das Wahre, das Schöne und das Gute — als Urwahrnehmungen: Die Anfangs-Ursache, das Gesetz, und der

Endzweck. Urseyn — Selbstseyn — und Zufriedenseyn.

Diese Vernunft ist die Abstrahlung und Einleuchtung des göttlichen Wissens und Wollens im menschlichen Geiste — sowie die Sinnlichkeit das Vermögen der Wahrnehmung endlichen Fühlens und Strebens ist.

Vernunft ist die Wahrnehmung Gottes – Sinn Wahrnehmen der Natur — Verstand, unter jener und über dieser, verknüpft und ordnet unterordnend beide Wahrnehmungen.

Wie sich über die äußere Sinnenempfindung ein inneres Gefühl in jedem verständigen Menschen erhebt, so ragt über diesem wieder in unendlicher Höhe, die sich in unendliche Tiefe polarisch verwandelt, oder umgekehrt, je nachdem sich die Anschauung zur Ursache oder zum Endzweck richtet, ein innigstes Innewerden, ein anbetendes Gefühl, das ich ein Urgefühl nennen möchte. Oder, um mich vielleicht noch faßlicher zu machen: Der Mensch, als Pflanze, Thier und Mensch, ist eines dreifachen Gefühles fähig, eines Sinn-Gefühls nämlich, eines Verstand-Gefühls und eines Vernunft-Gefühls. Der vermittelnde Verstand verwandelt das erste in Vorstellung, das zweite in Begriff, und das dritte in Idee — oder es entsteht durch den Verstand aus dem Ersten: Merken, aus dem Zweiten: Denken, aus dem Dritten: Andacht. So entstehen Anordnungen, Regeln und Gesetze.

Das oberste Gefühl, das höchste und tiefste im Menschen — sein Urgefühl — das Vernunftgefühl — welches der eigentlichen Vernunftentwicklung vorhergeht — und bevor der Verstand in dessen Dienste den ganzen Menschen ausgebildet — trotz aller Energie des reinen Wollens gewissenhaft thätiger Freiheit — sehr dunkel —

mehr oder weniger klar — nur nicht völlig deutlich seyn kann — möchte ich auch reine, d. h. übersinnliche Liebe nennen. Mutter der Vernunft ist diese unschuldige, jedem wahren Menschenkinde angeborene — einzige Mutter der himmlischen Tochter.

Aber entwickeln sich alle Knospen zu Blüthen, gedeihen alle Blüthen zu Früchten, und reifen alle diese zu kernvollen schönen und köstlichen am Apfelbaume? — Wird aus jedem wahren Embryo ein schönes Kind, aus jedem schönen Kinde ein guter Mensch — oder reift jede Seele zum wahren schönen und guten Geiste — im Garten der Menschheit?

„Paucis vivit humanum genus.“

Nicht einmal große Helden, nicht einmal große Künstler, nicht einmal große Gelehrte werden alle sprachfähige Geschöpfe. Was sage ich? Nicht einmal große Schwätzer werden sie alle. Wie viele der Sterblichen wurden geboren und fuhren und fahren dahin ohne Spuren der Sterblichkeit — geschweige denn Spuren der Unsterblichkeit zu hinterlassen! Ungeheuer soll die Volksmenge in China seyn; aber man ziehe davon die Chinesen ab, und man wird, fürchte ich, die übrigen leicht zählen können. Es giebt dies Jahr gar kein Obst, wird häufig in diesem oder jenem Lande geklagt — wie wenn ganze Jahrzehende gewesen, sind, und noch kommen, worin es auf der Erde wenig oder gar keine Menschen gäbe?

Die drei Hauptvermögen des Menschen, als solchen, sind Sinnlichkeit, Verstand und Wille. Das erste hat er mit allen lebendigen Geschöpfen, das zweite mit den unter ihm zunächststehenden Thieren, das dritte nur mit vernunftbegabten Wesen gemein. Ueber diesen Grundvermögen (mithin allen ihren Unterabtheilungen:

Urtheilskraft, Ueberlegung, Einbildungskraft, Begehrungsvermögen u. s. w.) herrscht aber ursprünglich, in der Anlage seiner reinen Menschheit, das mehr göttliche als menschliche Vermögen des Uebersinnlichen: die Vernunft, durch welche er dem Unsichtbaren opfert, Sprache bildet, und eine Sittenwelt zu Stande bringt – durch welche er, selbst erschaffen, Schöpfer wird der Wissenschaft, der Kunst und der Tugend, durch menschliche Darstellung des Wahren, des Schönen und des Guten.

Die vollständige Philosophie ist Wissenschaft- und Tugendlehre, — Lehre von den Gegenständen des Erkennens und des Wollens. Sie ist schlechthin Freiheitslehre – Uebernaturlehre. Sie hat als reine Philosophie nur zwei Vorwürfe: Gott und die Freiheit. Denn der dritte Vorwurf (die Natur, als außer uns vorhanden — die Welt — das Universum) ist und kann kein reiner Vorwurf seyn. Die Freiheit läßt sich zwar in dieselbe hineinspielen, qvillt aber nicht aus derselben. Es ist keine ursprüngliche Kunde von der Außenwelt, wie von Gott und von der Seele möglich — und es giebt schlechterdings keine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Nur inwiefern die Idee des Weltalls in unserer Vernunft, oder richtiger in der uns aufklärenden Vernunft vorhanden ist, giebt es regulative (ordnende) Principien der Naturlehre; aber durchaus keine constitutive — Principien, worunter, aber nicht wodurch sie Wissenschaft werden kann.

Naturphilosophie ist und kann nur empirisch seyn; denn alles uns erkennbare, denkbare und fühlbare a priori liegt gänzlich außer ihrem Gebiet, das durchaus

a posteriori ist. Eigentliche reine Wissenschaft, abgesehen von der Erfahrung, und vollendete Wissenschaft, die nicht berichtigt und erweitert werden dürfte, kann daher die Naturkunde (Chemie, Physik, Astronomie, selbst Physiologie) so wenig als die Naturgeschichte, nie werden. Denn Alles in ihr ist der Freiheit (dem Denken und Wollen) äußerlich — oder mit andern Worten: von nichts in ihr giebt es innere Anschauungen, unmittelbare Wahrnehmungen, ursprüngliche Gewißheiten.

Nur von Gottes Seyn, und der denkenden und wollenden Seele (des Ichs) Daseyn, giebt es innere Offenbarung, unbedingtes Vorauswissen, Vorherkenntniß, reine aprioriſche Kunde. Durch Beide erst gelange ich mittelst Erfahrung zur Naturkunde. Diese ist mir nicht unmittelbar mit jenen Beiden gegeben. Daß Etwas außer mir da sey, weiß ich zwar, indem ich weiß, daß ich selber da bin, und daß Etwas über mir ist — aber *was* außer mir da ist, lehrt mich weder die Betrachtung meiner Freiheit, noch die Anbetung Gottes. Denn Inneres kann nie mit Aeußerem unmittelbar Eins werden. Mit Gott kann sich die freie Seele einen — mit der Natur nicht.

Es ist daher richtig, wenn *Kant* gleich im Anfange seiner Kritik, die Aufgaben der reinen *Vernunft* auf die der *Gottheit*, der *Freiheit* und der *Unsterblichkeit* beschränkt, mit Ausschluß der Natur oder des Weltalls. Denn jene drei Aufgaben sind allein über alle Erfahrung erhaben, und ließen sich eigentlich auf zwei zurückführen: der *Gottheit* und der *Seele* (des *objectiven Ichs* und des *subjectiven Ichs*) — oder des Lichts und des Funkens der Urwahrheit. Die dritte Vernunft-Idee, das *Weltall*, ist nicht völlig rein — nicht einfach, wie die beiden urgeistigen — sondern ein durchaus verschiedenes *Resultat* beider. Das

Weltall, die Natur (als Object der Erkenntniß) ist nicht bloß eine Schöpfung Gottes — auch nicht bloß eine Bildung des menschlichen Geistes, sondern Beides: ein Produkt der allmächtigen Weisheit und der einzelnen Freiheit.

Ich schließe demnach die ganze dynamische Naturkunde und noch mehr die gesammte mathematische Weltkunde: Physiologie, Biologie, Zoologie, Chemie, Physik, Astronomie und Kosmologie gänzlich von der Metaphysik aus, die es allein mit dem Urseyn und der Freiheit zu thun hat, und die in Theologie und Psychologie zerfällt. Religion und Moral sind die einzigen metaphysischen Lehren. In allem übrigen menschlichen Wissen und Streben halte ich es mit dem Empiristen — nehme keine Epoche der Natur für die schlechthin erste an, sehe keine Grenze meiner mittelbaren Ansicht derselben und Aussicht in den Umfang derselben, als die äußerste an — gebe niemals von der Beobachtung und der mathematischen Ermessung zu dem über, was nicht in concreto dargestellt werden kann — frage nach keiner Freiheit — sondern verfolge die Naturverknüpfungen, so weit ich kann in's Unendliche. Denn für die Anwendung und den Anbau dieser abgeleiteten Idee ist mir nur Sinn, Verstand, und mit beiden Mathematik gegeben — während für die beiden andern übersinnliche Anschauung und Freiheit gegeben sind.

Es versteht sich, daß ich die Weltidee als solche in der reinen Vernunft, neben der Idee von Gott und der Freiheit, als eine ursprüngliche durchaus reine beibehalte, weil ich so wenig die erste ohne die dritte, als die zweite ohne beide verstehen kann — sie sind alle drei unzertrennlich. Aber die Weltidee der reinen Ver-

nunft weiß von dem Mundo sensibili nichts, sondern offenbart nur den Mundum intelligibilem: Das Urseyn — das einzelne freie Daseyn — und das sämmtliche intellectuelle Daseyn: das Geisterreich in dessen Einheit, Einzelnheit und Mannigfaltigkeit.

Drei reine Gefühle entsprechen in meiner Seele jenen drei Ideen: Das Gefühl der Abhängigkeit, das Gefühl der Freiheit und das Gefühl der Zweckmäßigkeit. Hieraus entspringen Religion, Moral und Erfahrungs-Wissenschaft, nebst möglicher Anwendung aller dreien.

An sich ist die Vernunft-Rangordnung dieser drei Ideen: Gott — die Welt — Ich — weil die Welt unmittelbar durch Gott bestimmt ist, das Ich von Gott erst mittelbar durch die Welt bestimmt. Schöpfer, Schöpfung, Einzelbewußtseyn durch die Schöpfung des Schöpfers. Aber in der Entwickelungsfolge treten sie in umgekehrter Ordnung hervor: Ich — Welt — Gott.

Raum — Zeit — Substantialität — Beharrlichkeit — Stätigkeit — sind bloße bestimmtere Benennungen desselben unbedingten, nothwendigen, unwandelbaren Seyns — des Urseyns, das **Gott** ist, oder das eine ewige Ueberallwesen — welches in der Vernunftanschauung bleibt, wenn Alles, was Sinnlichkeit empfunden und Verstand begriffen, abgezogen wird — das Urnothwendige, wovon unmöglich weggesehen werden kann, wovon aber selbst unser Ich — mithin alles bestimmte Denkbare, sowie alles Sinnenfällige abgezogen werden kann — der Grund alles Daseyns. Atheismus ist daher schlechthin Unvernunft. Denn Annahme dieses substantiellen, beharrlichen, stätigen, unwandelbaren, nothwendigen Urgrunds ist eins und dasselbe mit Vernunft; und ohne dieselbe ist Vernunft ein sinn- und bedeutungs-

leeres Wort. Jedes Denken ohne diesen Gedankengrund ist ein träumendes Gedankenspiel im leeren Nichts. Körper ohne Raum, Gedankenfolgen ohne Zeit, Wechsel ohne Beharrlichkeit, Accidenzen ohne Substantialität — Erscheinungen ohne Daseyn — und das Weltall, oder die Natur, ohne Gott zu denken, ist gleich denkwidrig und gedankentilgend. Es heißt ein solches Denken, nicht nur alle Vernunft, sondern allen Verstand und allen wahren Sinn aufheben — es heißt, ohne Anschauung geometrisch construiren. Es ist Nichts da, wir sind nicht da, oder Gott ist.

Philosophie ist Streben nach Einheit und Zusammenhang allgemein anerkannter Wahrheiten im eigenen Denken, und in der Darstellung desselben für Andere.

Allgemein anerkannte Grundwahrheiten giebt es, gab es von jeher, und wird es immer geben drei: Gott, die Welt und das denkende Individuum selber. Sie werden in der unterscheidenden Anerkennung so ausgedrückt: Gott ist — die Natur erscheint mir — und ich bin da. Wer nicht alle drei annimmt, — wer eine davon, oder zwei davon, oder alle drei läugnet — oder: wer sie annehmend nicht unterscheidet, mit einander also mischt oder verwechselt — ist im Widerspruch mit der Vernunft und ihrer geschichtlichen Offenbarung im gesammten Menschengeschlecht.

Wir können aber fragen:

Steht die Menschheit, wie wir dieselbe bisher auf diesem Planeten kennen, auf einer Stufe, worauf das Ziel jenes Strebens erreicht werden kann?

(Der Skeptiker läugnet dieses — und zwar nicht bloß die Möglichkeit der Darstellung, sondern auch die der

Denkbarkeit — weil er die Vernunft, mit Aristoteles und Kant, für bloßen menschlichen Verstand hält.)

Wenn auch:

Steht irgend ein menschliches Individuum schon in unserer Zeit, auf der zur vollkommenen Auflösung des bisher philosophischen Räthsels erforderlichen Stufe, oder ist in irgend einem solchen die Vernunft hinlänglich entwickelt worden?

Wenn auch:

Kann irgend ein menschliches Individuum schon in der Jugend — etwa vor dem 30sten Jahre auf der besagten Stufe stehen?

Das Wort Erfahrung ist sowohl von Jacobi, als von Kant, Fichte rc., nicht völlig in seiner Bedeutung bestimmt worden; oder vielmehr, dessen Bedeutung ist zu sehr eingeschränkt worden — und zwar zur bloß äußern, sinnlichen Erfahrung.

Es giebt sowohl innere als äußere, übersinnliche als sinnliche, Vernunft- als Verstandes-Erfahrung.

Offenbarung ist nichs als innigste Erfahrung. Glaube ist die Folge im Gemüth einer dunkeln inneren — Erkenntniß einer klaren und deutlichen inneren Erfahrung — oder Offenbarung.

Es ist falsch, daß von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nichts erfahren werden könne. Christus selbst hat diese Offenbarung Erfahrung genannt. Es ist ein Innewerden — und für den Menschen als solchen ein mittelbares — dem Geiste nur unmittelbar; d. h. die drei Ideen sind a priori unmittelbar mit der Vernunft vorhanden — ihre Gegenstände werden aber dem wirklichen Menschen, dem Individ, nur mittelbar offenbart — vollständig erst durch alle mögliche Erfahrung.

Das Daseyn Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit werden allerdings zum praktischen Erkennen postulirt — aber nur so wie Zahl, Raum, Bewegung und Kraft zur Arithmetik, Geometrie, Mechanik und Dynamik postulirt werden — weil sie gegeben, und an sich evidenter als alles Erweisliche sind.

Es giebt einen inneren Sinn, den man den religiösen Sinn nennen könnte — der in allen Menschen (der ursprünglichen Anlage nach) vorhanden, öfters schwach — nicht selten (wie jeder andere) verloren werden kann — auch (wie jeder andere) unverhältnißmäßig entwickelt und übergespannt und ausschließlich geübt werden kann — was Schwärmer, Mystiker und dergleichen hervorbringt. Keinen Zweifel aber, daß er an sich (wie jedes andere Vermögen) ein Mittel mehr ist des vollständigen Innewerdens — und daß, wer ihn gar nicht hat, für die feinsten Verhältnisse blind, für die zartesten Töne taub ist.

Philosophie ist nur reine Darstellung der Vernunft.

Nichts ist zweckwidriger in der Philosophie als Grübeln.

Wer ein besonderes Vermögen, oder eine Richtung seines Gemüths isolirt, beim Suchen der Wahrheit, geräth nothwendig auf Irrwege, und entfernt sich von ihr in dem Grade worin er sich anstrengt.

Die wahre Begeisterung ergreift nur die ganze Seele. Jede Theil-Erhöhung irgend einer Fähigkeit ist Verrückung, nicht Begeisterung.

Nur im harmonischen Gesammtspiel aller Vermögen ist geistiges Leben.

Die Einwürfe gegen die Existenz eines Urhebers aller Dinge und gegen die Unsterblichkeit der Seele lassen sich alle auf die Klarmachung, daß dergleichen nicht gewußt werden könne, zurückführen — eine Klarmachung, die indessen nur dem idealistischen Zweifler völlig gelingt, inwiefern er alle reale Objectivität dahin gestellt läßt, oder gar läugnet.

„Ich weiß von Gott und Unsterblichkeit nichts, als meine Ideen von beiden“ — sagt er — „Nun sind aber alle meine Ideen nichts als Modifikationen meines Selbstbewußtseyns, worunter einige (Alles und Nichts z. B.) einander schlechthin widersprechen. Sie können füglich, und müssen sogar, als bloße Träume angesehen werden, woraus, durch die Natur meines vorstellenden (d. h. träumenden) Wesens selbst unmöglich ist je zu erwachen. Jedes Erwachen würde mein Ich aufheben, mithin würde ich ja nicht erwachen. Nun träume ich aber nicht bloß von Gott und Unsterblichkeit, sondern auch, und zwar öfter noch, von Nichtgott und Sterblichkeit; was verbürgt mir, daß der eine Traum wahrer sey als der andere? Daß ich da bin, weiß ich, denn ich träume; aber was weiß ich von dem, was vor mir und meinem Träumen da wäre? oder von dem, was nach meinem Träumen da seyn werde? Ich weiß ja schlechthin von Nichts als von dem, was in meinem Träumen (Ihr mögt es Empfinden, Sinnen, Denken, oder Glauben nennen) vorkömmt; und das ist ein Wechselndes Ja — Nein — ein beständiger Widerspruch.“

Ich weiß dem Idealisten hierauf nichts zu antworten, als eine Frage, und zwar diese: ob er sich in diesem bloßen sich immer widersprechenden Träumen gefalle? — Antwortet er mir ja, so sind wir geschieden; denn er gefällt sich dann in Täuschung, Zweifel und Widerspruch, und ich möchte anbringen,

was ich wollte, der Streit würde nie aufhören; er würde meine positiven Behauptungen durch seine negativen, und meine negativen durch seine positiven, nach Gefallen, unaufhörlich widerlegen können. Antwortet er mir hingegen nein — ich gefalle mir nicht in diesem tollen Zustand — wie ich von jedem redlichen Wahrheitssucher und gewissenhaften Zweifler erwarte — so bemerke ich ihm, daß er also in seinem dermaligen träumenden Für und Wider doch von einem Bessern träume; denn wenn er sich in demselben nicht gefällt, schwebt ihm nothwendig ein anderer Zustand vor, worin er sich gefallen könnte. Wie kömmt er nun zu der Vorstellung von diesem Bessern? Er reicht nicht aus damit, daß er mir antwortet: er träume wieder nur dieses Bessere, wie jeden sonstigen Widerspruch in seinen Vorstellungen und Gedanken; denn dieser ihm vorschwebende bessere Zustand ist nicht eine einzelne Vorstellung, der eine andere einzelne widersprechen könnte; sondern eine Totalvorstellung, die seinem ganzen Traumsystem widerspricht, die er, wenn alles Traum und Täuschung wäre, nie auch nur als Traum haben könnte. Ein Traumbild, das ein anderes Traumbild aufhebt, läßt sich im Traume denken; allein ein Traum, der den Traum aufhöbe, läßt sich schlechterdings nicht denken, und noch weniger träumen. Wer auch nur an seinem Traum zweifelt, träumt schon nicht mehr. Wenn ich ihm also die Möglichkeit des durchgängigen Träumens, nnd einer Abwesenheit aller Wahrheit und Gewißheit während desselben, einräume — so muß er mir auf der anderen Seite die Möglichkeit des Wachens einräumen, und gestehen, daß er von einem dem seinigen ganz entgegengesetzten Zustande wenigstens eine dunkle Vorstellung habe. Wie sollte er aber im absoluten Traum, als nie geweckter Träumer, zu dieser auch noch so dunklen Vorstellung ge-

langen können? Wie sollte der stockblind geborne unter lauter Blinden auf irgend eine Idee vom Lichte kommen?

Laß nun auch, würd' ich dem Idealisten sagen, alle deine Vorstellungen und Gedanken (die du mit einander verwechselst) geträumte, oder was dir das nämliche heißt, nur gedachte und denkbare, keineswegs aber reale, und erkennbare seyn, so muß doch wenigstens das, was sie sämmtlich aufhebt (jene auch noch so dunkle Idee vom Wachen, von Realität und Erkenntniß des Wahren) etwas ganz anderes seyn.

Nur in gefühlter Wahrheit ist es also möglich denkend zu zweifeln. Das Zweifeln schon setzt nothwendig das Wahre voraus. Denn gäb' es nichts Wahres, und hätte ich nie eine Anschauung vom absolut Wahren gehabt, wie würde ich je zu dieser Unterscheidung gelangen, die bei jedem Zweifeln stattfindet.

Que sais-je? frägt Montaigne. Ich antworte — und er hätte sich selbst antworten sollen: Qu'il y a quelque chose que je ne sais pas. Was ist das? Die absolute Wahrheit. Wäre sie nicht, wie könnte Nachfrage möglich seyn? Ein Buch, das sich selbst geschrieben, gedruckt und herausgegeben, existirt nicht — auch ist um dergleichen keine Nachfrage.

Wir wissen so viel, als uns Noth ist zu wissen — und es ist schlechthin unsere eigene Schuld, wenn wir über das, was uns zu wissen noth ist, zweifeln.

Gott ist Der über Alles Erhabene.

Was ist aber unter Erhabenheit zu fühlen und zu verstehen?

Inwiefern alle unsere Ausdrücke nach sinnlicher Analogie gebildet sind, können wir nicht umhin, mit dem Erhabenen ein Bild von Höhe dem Raume nach, das sinnanschauliche Ueber, zu verbinden; und an und für sich ist in dieser Versinnlichung des Begriffs so wenig unpassendes und unrichtiges, daß ohne dieselbe der Begriff nicht klar und faßlich, auch nicht einmal richtig sein könnte. Denn daß Höhe, wie Größe, eine durchaus relative Vorstellung sey, hindert nicht die Anwendbarkeit derselben auf das Urwesen — angesehen, daß es ja hier gerade in dessen Verhältniß zu allem Uebrigen gedacht wird. Gott ist das Höchste des Hohen, was über Alles — in jeder möglichen Bedeutung — auch der räumlichen — erhaben ist. Wenn Parmenides, Bruno und Spinoza sich so sehr gegen die Vorstellung von Gott als Ens supramundaneum gesträubt haben, ist es, weil sie das supra nur in der grobsinnlichen Bedeutung genommen haben, nicht erwägend, daß das Intra, das In, eben so grobsinnlich verstanden werden kann; und daß man eben sowohl die Gottheit von der Welt in der Vorstellung trennt, wenn man sagt: Gott ist in der Natur, als wenn man sagt: Gott ist über der Natur. Beides ist, menschlich gesprochen, richtig. Gott ist gewiß in der Natur eben sowohl als über der

Natur; denn wenn das über der Natur eine Trennung von dem Innersten der Natur einschlöße, mithin das in derselben ausschlöße, wäre dieser Ausdruck falsch. Dies ist aber nicht der Fall. Der Geist des Menschen ist über dessen Körper erhaben, obgleich er in demselben lebt. Weil sie aber ihr intra mit dem extra mischen und verwechseln, und das supra davon ausschließen, ist ihre Vorstellung falsch — und ihr *in* verräth durch dieses Ausschließen seine grobe Sinnlichkeit. Gott ist überall in allem das Höchste — das Höchste im kleinsten Atom — das Höchste im Geiste des Menschen — das Höchste im unendlichen Weltall — und dadurch, daß Er in Allem das Höchste ist, im kleinsten Raum und im größten Gedanken, ist Er der über Alles, und über das All des Allen Erhabene. Er ist in der Natur; aber Er ist in der durch Ihn existirenden Natur; Er ist in Seinem Werke; aber als Wirker über sein Werk erhaben; Er ist nicht Eins mit der Natur, weil Er darin ist, so wenig als die Seele Eins ist mit dem Körper, weil sie in demselben ist. Ueber Raum und Zeit erhaben (weil Raum und Zeit nur durch Ihn möglich, und durch seine Schöpfung wirklich sind), ist Er allerdings im Raume und in der Zeit; aber als das Unbegreifliche, das Unnahbare in Beiden — wie Er in jedem Daseyn ist; aber nicht als Daseyn, sondern als Seyn, nicht als Empfänger, sondern als Geber des Daseyns. Gott ist in mir, inwiefern ich bin; aber zugleich über mir, inwiefern ich nur da bin. Alles außer Ihm, und selbst die ganze unendliche Welt, ist nur da, weil Alles und Jedes räumlich und zeitlich begrenzt ist; Er allein ist, weil Er das grenzen- und schrankenlose Urseyn und Allseyn selber ist.

Er ist über Allem, heißt also wohl verstanden: Er ist in Allem auf eine ganz andere Weise, als irgend

etwas in irgend etwas gleichem oder ähnlichem ist. Und wie läßt sich dieses ausdrücken? Er ist in der Welt so, daß die Welt zugleich in Ihm ist. So ist das Licht über allen Schatten erhaben, und das Licht ist in jedem Schatten, weil jeder Schatten im Licht ist. Wäre nicht Licht in dem Schatten, würde nichts im Schatten unterschieden werden können; wäre der Schatten nicht im Licht, würde der Schatten nicht gesehen werden können. Aber das Licht im Schatten ist nicht Schatten, der Schatten im Lichte ist nicht Licht.

Gott ist über die Natur erhaben; Er ist in der Natur, und die Natur ist in Ihm; denn außer Ihm kann nichts existiren, und durch Ihn — mithin unter Ihm existirt Alles. Die Eleaten, bis Spinoza, haben hauptsächlich darin gefehlt, daß sie aus ihrer Idee von der Gottheit (der sie übrigens alle denkbare und vorstellbare derselben entsprechende Charaktere und Eigenschaften richtig zugeschrieben haben) den Charakter der Erhabenheit — den höchsten gerade — ausgeschlossen haben. Wenn dieser ausgeschlossen wird, ist es unmöglich, nicht das göttliche Wesen mit der Natur als Eins und dasselbe anzusehen — eben so unmöglich, als wenn diese unmittelbar unter Ihm stehende Natur verkannt wird, Ihn nicht als Eins mit dem bloßen Ich anzusehen. Jenes objektivirt die Gottheit, und herabwürdigt sie zur bloßen Weltseele — Dieses subjectivirt die Gottheit und macht sie zur bloßen Menschseele. Es hilft nichts, beide Irrthümer zu vereinigen (wie Schelling) — zwei einander widersprechende Irrthümer machen keine Wahrheit — Gott ist weder All-Object, noch Eins-Subject, noch All-Eins-Subject-Object. Es giebt ein Seyn, das über alle Objectivität (äußeres Daseyn) und Subjectivität (inneres Daseyn) erhaben ist — reinen Ueberstand, worunter alle Selbststände und Gegenstände

stehen — und dies charakteristisch Einzige — Höchste — Erhabene Wesen ist Gott — das Urwesen — das **Princip**, unter welchem alles übrige entweder **Grund** oder Bedingung ist. Der Erste und der Höchste ist Derselbe. Ur ist beides — jenes in der Zeit, dieses im Raume.

Gott ist das über alle Vollkommenheiten — und selbst über das allervollkommenste Wesen (denn das allervollkommenste Wesen — das, worin alle Vollkommenheiten nach allen möglichen und wirklichen Graden vorhanden sind, ist die Welt) erhabene **Urwesen**.

Gott kann nicht angeschaut, noch begriffen, noch gedacht und gekannt, nur geahndet, gefühlt, geliebt, gefürchtet und angebetet — im Herzen, mit einer Innigkeit, die über alles Wissen geht, geglaubt, und im Gewissen mit einer Klarheit, die alle wissenschaftliche Einsicht überstrahlt, erkannt werden Was von Gott angeschaut, gedacht, begriffen und wissenschaftlich eingesehen werden kann, sind Seine Eigenschaften. Sein Wesen an sich ist durchaus unbegreiflich, schlechthin unanschaulich, und alles Denken übersteigend; denn wie sollte das über alle denkbare Vollkommenheiten erhabene Urwesen von einem andern als Sich Selbst angeschaut, gedacht und begriffen werden können? Ist doch dieses Wesen gar unnennbar, anders als mit einem Namen, wovon der ganze gestirnte Himmel kaum eine ganze Sylbe ist.

Seine Erscheinung, der Inbegriff Seiner Eigenschaften, Seine Offenbarung ist uns aber im Spiegel unserer Vernunft gegeben, die sämmtliche Strahlen seines Wesens — wie unser Auge die Strahlen der Sonne, auffaßt, und wir können nicht nur mit der nämlichen Gewißheit, sondern mit noch größerer wissenschaftlich wissen, daß Er ist — als daß die Sonne da sey.

Denn dieses können wir doch nur sinnlichbedingt-wissenschaftlich — jenes aber ur-wissenschaftlich wissen. Entweder ist all unser wahres Wissen falsch, oder das, was dieses Wissen allein möglich und wahr macht, muß das allerwahrste seyn. *) Ohne Seyn kein Wissen, ohne Urseyn kein Seyn — ohne Gott kein Urseyn; denn Gott ist das Urseyn und das Urseyn ist Gott. Es sind nur dem Ohr anders lautende, der Vernunft aber gleichbedeutende Benennungen des höchsten nothwendigen ursprünglichen Desselben.

In der Offenbarung Gottes ist der erste und für uns wesentlichste Charakter: Seine Erhabenheit über Alles.

Als der über Alles und über sie (die Vernunft selbst) Erhabene tritt der Namenlose zuerst in die erwachende Vernunft ein — und es ist dies Eintreten ein Niedertreten des Selbsts und der Natur — des bis dahin Höchsten im Menschen. Auch fällt der mit Verstand und Sinnlichkeit begabte Sterbliche bei diesem Eintreten auf sein Angesicht, und die ganze Schöpfung — der ganze Himmel, wie sein Verstand ihn dachte, und die ganze Erde, wie sein Sinn sie faßte — fällt mit ihm nieder. Die erste Handlung der durch den Strahl der ersten Idee von Gott erwachenden Vernunft ist ein Niederknieen vor dem Thron des über das Höchste Erhabenen. Ich berufe mich auf das Gewissen jedes denkenden Menschen, der sich der ersten Morgenröthe seines Denkens (seiner ersten Andacht) erinnert — und ich dürfte mich auf das Gewissen der Engel, der über uns

*) Wie die Annahme der Sonne, als Mittelpunkt des Sonnensystems, alle mechanische Phänomene darin erklärt, so erklärt die Annahme Gottes als Mittelpunkt des gesammten sichtbaren und unsichtbaren, intellectuellen und materiellen Weltalls einzig und allein alle fühlbare und denkbare Phänomene desselben.

irgendwo erhabenen höchsten Vernunftwesen, wenn sie sich ihrer Kindheit erinnern, berufen. Auch möchte ich sie fragen: ob sie sich während ihres Daseyns auf eine tiefere Wonne, eine höhere Entzückung, ein überschwenglicheres mehr Seligkeit im voraus empfindendes Gefühl — als dies im Momente, wo sie zum erstenmal vor dem sich Offenbarenden niederknieten, besinnen?

O! daß sie — daß wir ja alle — dies erste, dies wichtige, dies wesentlichste Sein Moment der erwachenden Vernunft festhalten! Daß der Philosoph ja nie den Charakter, worin Gott Sich seiner Vernunft zuerst offenbarte, vergesse oder beseitige — und wo möglich sich immer auf das erste, seinen ersten Gedanken von Gott begleitende Gefühl besinne! Daß den strengen und kalten Wahrheitsforscher ja nicht irre mache, daß dies Erwachen mehr einem klaren Gefühl als einem deutlichen Begriff, oder einer hellen Idee, ähnlich sehe. Jetzt vielleicht ist es ihm ein verworrenes Gefühl — ein undeutlicher Begriff, eine dunkle Idee geworden; aber es war in dem Momente nicht verworren. Es war so deutlich als klar, und o! wie hell! Heller, als seitdem ihm je irgend etwas hat erscheinen oder gedacht werden können — denn es strahlte mit der ersten Helle, und klärte eine Nacht in seinem Innern auf, die, seitdem einmal ein Strahl von Gott darein gedrungen, nachher nie so dunkel hat seyn können, nie so dicht werden kann.

Die für uns erste wesentliche Eigenschaft des unbegreiflichen Urwesens, das Hauptmerkmal in der Idee von Gott, der Charakter des über alles Erhabenen — ist darum an die Spitze zu stellen:

1) weil Er der erste ist, der sich dem Gefühle in der Andacht ankündigt —
2) weil Er der erste ist, der sich der Vernunft im Denken offenbart — und

3) weil Er der Charakter aller Anderen ist, inwiefern Er der Einzige, durchaus mit nichts sonst Denkbarem verwechselt werden kann — der Einzige nicht anthropomorphische ist, oder aus dem wenigstens alle Andern nicht anthropomorphischen deducirt werden können und müssen.

Gott, das vollkommene Wesen.

„Daraus, daß das vollkommene Wesen als ein Urwesen gedacht werden muß“ (sagt Bouterwek) „folgt keineswegs, daß das Urwesen auch als ein vollkommenes Wesen gedacht werden müsse. Die falsche Voraussetzung der unbedingten Identität der Begriffe eines Urwesens und eines vollkommenen Wesens ist die trügerische Grundlage aller sogenannten Beweise des Daseyns Gottes aus metaphysischen Gründen.“ Er fügt hinzu: „Daß der ontologische Beweis (des Descartes) und der kosmologische (des Leibniz) nicht zu widerlegen seyn würden, wenn das Urwesen nach metaphysischen Principien als moralisch vollkommen gedacht werden müßte.“

Ich kann dieser Behauptung schlechterdings nicht beifallen; sie scheint mir durchaus geschroben, scholastisch-kantisch, spitzfündig.

Das Urwesen, als solches, wird entweder gar nicht gedacht, oder es wird als vollkommenes Wesen gedacht; denn wie sollte ein nicht vollkommmenes Wesen

Urwesen seyn? Es ist hier nicht von der Identität zweier Begriffe, sondern von zweien Ausdrücken derselben Idee die Rede: Des Absoluten oder Unbedingten nämlich, des Urgrundes des Universums, des Ewigen positiven einen Seyns alles relativen, werdenden und mannigfaltigen Daseyns. Dieses ist als Urwesen, Urgrund der Gründe sowohl als Ursache der Sachen, Princip mithin aller, auch moralischer, Kräfte, — Urperson aller Persönlichkeiten. Mit einem Wort: das unentbehrliche und dem vernünftigen Denken, wie dem reinen Gefühle, unentfliehbare Urwesen — ist Princip und dadurch Grund (nicht Ursache, denn das ist nur erste Sache des Außerwesentlichen) alles wesentlich Vorhandenen. Ist etwa Freiheit und Moral nichts wesentlich Vorhandenes?

Eigentlich: Seyn setzt alles Daseyn, und Urseyn setzt alles Seyn und Daseyn fest. Was im Seyn gesetzt wird, muß nothwendig im Urseyn setzen; denn Urseyn ist das alles Daseyn setzende. Nun ist die Frage: Kann im Abgeleiteten etwas Wesentliches vorhanden seyn, das nicht im Quell Wesen wäre. Die Frage muß durchaus mit Nein beantwortet werden. Eine scheinbar andere Frage, im Grunde aber dieselbe, wäre die: Ist im Begriffe des Seyns, als solches, d. h. als positives Seyn, etwas moralisches? oder kann ein durchaus unmoralisches Wesen als wahrhaft (positiv seyend) gedacht werden.? Ich beantworte diese Frage auch mit dem bestimmtesten Nein. Denn in dem Begriff der Tugend sind die Begriffe von Würde, Freiheit, Wille, Kraft, wesentlich eingeschlossen — alle diese Begriffe vereinigen sich aber in der Idee eines vollkommenen persönlichen Charakters. Das Urseyn ist also nothwendig ein persönliches, oder es hat keinen vollkommenen Charakter. Daß in der höchsten Abstraction

von allem Vorhandenen nichts moralisches vorkömmt, rührt allein daher, daß man in dem Vorhandenen, wovon abstrahirt wird, das Abstrahirende selbst vergißt. Man abstrahirt nämlich von dem bloß objectiven, nicht zugleich von dem bloß subjectiven — von dem Dinglichen, nicht von dem Persönlichen in der Welt — von dem durchaus gebundenen, nicht von dem freien. Wer nun in sich selber nichts moralisches, d. h. nichts freies, nichts persönliches, nichts urkräftiges, nichts würdiges findet — oder es vergißt — der sucht natürlich in der Abstraction vom Universum vergebens nach einem persönlichen Charakter und findet in der Idee des reinen Seyns nichts als unendlichen Raum, unendliche Zeit und unendliche Ruhe, d. h. zusammengenommen nichts als unpersönliches, mathematisches, physisches Seyn. Von eigentlicher Dynamis kann für ihn nicht die Rede seyn.

Ein solcher Metaphysiker frägt nur nach dem Quell der Erscheinungen außer ihm, nicht nach dem Ursprung des Seyns in ihm — und wird in dieser einseitigen Richtung seines Nach- und Durchdenkens nur Hyperphysiker, muß sich als solcher nothwendig in Materialismus, Pantheismus und Fatalismus verlieren.

Der sich nach Tugend und Würde bestrebende, mit seinen Leidenschaften kämpfende, sich freifühlende, kraftvolle Geist, entdeckt in dem Wollen den einzigen unzweideutigen wahren Strahl des eigentlichen urwahren Seyns — und frägt, indem er das Höchste, das Urwesen sucht, weniger nach dem Machtquell des Könnens als nach dem Kraftbrunnen des Wollens.

Die höchste intellectuelle Anschauung ist also, wenn sie wahrhaft rein ist, zugleich, und hauptsächlich, eine moralische — und in ihrem Urunterschied von Raum, Zeit und Ruhe wird die Kraft der Kräfte, die

überall wollende, die ewig liebende, und die überall und ewig bewegende nicht vergessen. Das bedeutendste endliche Wesen, das wir kennen (freilich aber nur in und durch uns selbst kennen), der Mensch, will, liebt und bewegt — diese sind die drei rein zu unterscheidenden Offenbarungen seines eigentlichen Seyns — seines höhern Daseyns — vermittelt durch Sollen, Begehren und Thätigkeit (die unsere) — sie schmelzen aber in einer und derselben göttlichen (persönlichen, selbstständigen, freien — in seiner ganzen Fülle seligen) — Kraft zusammen. Nur wer will, liebt und bewegt, darf sprechen Ich bin, das entweder nur ich erscheine mir bedeutet, oder gleichbedeutend ist mit Gott ist in mir. Der Unfreie, Lieblose, Unthätige kann zwar sagen: ich bin in Gott (denn alles Wandelbare ist im Raume); ich bin von Gott (denn alles Vergängliche ist in der Zeit); ich bin durch Gott (denn alles Veränderliche wird bewegt); allein er darf nicht sagen: Gott ist in mir; denn Gott ist zwar in Allem, auch unbewußt; aber nicht in jedem (bewußt) moralischen Bewußtseyn, und ächtmenschliches Bewußtseyn ist im religiösen Bewußtseyn von Gott Eins. Dies ist das höchste Bewußtseyn und weder subjectiv noch objectiv, noch weniger ein Gemisch von beiden.

Da eine Welt, Universum, ohne Subjectivität und Objectivität zugleich, undenkbar ist — eine bloß subjective Welt so viel als ein Daseyn ohne Erscheinung, eine bloß objective so viel als eine Erscheinung ohne Daseyn, heißen würde, so ist es klar, daß Fichtismus, welcher nur die subjective Seite, und Spinozismus, welcher nur die objective, bedenkt und beherzigt, beide Halbphilosopheme, und als solche ganz falsche Systeme sind. Beide sind zwar streng consequent, aber consequent falsch.

Und weder in dem einen noch in dem andern können Liebe, Demuth und Wahrheit wohnen. Im Spinozismus ist keine Liebe, im Fichtismus keine Demuth, in beiden keine Religion oder Wahrheit.

In Gott, als das Absolute Höchste an sich, oder das Ideale und Reale in der einen und derselben ursprünglichen Einheit — mithin als das Ur-Ideale und Ur-Reale, das Urwissen und das Urhandeln im allmächtigen Urseyn — ist absolute oder uneingeschränkte Freiheit und absolute oder unbedingte Nothwendigkeit — so wie absolute Persönlichkeit und absolute All-Einheit — Selbstbewußtseyn und Erschaffen, Eins und dasselbe.

Jede Einheit in seiner Offenbarung, die, als Bewußtseyn nichts als Sein Selbstbewußtseyn ist (indem Er die Welt denkt (erschafft), denkt Er Seine Gedanken), ist eine Unter-Einheit, eine Untereinstimmung der Uebereinstimmung seines dreifach heiligen, allmächtigen und allwissenden Wesens. Es trägt jede wahre Einzelnheit vom kleinsten bis zum größten organischen Geschöpf das Gepräge seiner Urdreieinigkeit — in unendlicher Abstufung der Klarheit — von der höchsten Uebereinstimmung bis zur untersten Untereinstimmung. Das philosophische Auge sieht in jedem Tropfen den ganzen Ocean, in jedem Funken die Sonne, im eigenen Auge das Weltall — das religiöse Auge sieht in jedem Dreieck den dreieinigen Gott. Denn es sieht in jeder Zweckmäßigkeit eine von ihm, mithin von der ganzen endlichen Natur, unabhängige Uebereinstimmung.

Das Universum ist das Abbild Gottes im Ganzen; die Natur ist nichts als die von diesem Ab-

bild zurückstrahlende Vernunft. Der Mensch in seiner Vollendung (wie er seyn soll und seyn kann), ist nicht nur das Abbild, sondern auch das Ebenbild Gottes im **Kleinen**, als ein **Theil** des großen Abbilds, und ein einzelner Strahl des Urbilds (im Verhältniß zum **All** oder zum **Ganzen**), der in der Individualität zugleich sich spiegelnde und abgespiegelte Strahl Gottes.

Reflectirt ist sein innerstes unmittelbares absolutes Wesen Anschauung, Gefühl, Glaube, Religion — reflectirend ist dasselbe Wesen Spontaneität, Freiheit, Verstand, Sinn, Moral.

Das Innere der Natur ist Vernunft — das Aeußere der Vernunft ist Natur.

Das Seyn, das Urwesen, das Ureins (Principium, Principiorum oder Causarum) ist Gott. Das Wesen, die Natur, das in der Erscheinung Verschiedene ist das Universum (Conditio causarum).

Die erste ist die ideale Seite des Alls, die zweite die reale — der Theorie und der Praxis — des Geistigen und des Materiellen — des Wissenschaftlichen und des Faktischen — des Allgemeinen und des Besonderen — des Objectiven und Subjectiven — des Unendlichen (Ewigkeit und Raum) und Endlichen (Zeit und Ort) — des Wissens und des Handelns — das Alles an sich **eins**, für Gott allein aber an sich eins und dasselbe ist, und nur in Gott als schlechthin identisch und indifferent gedacht werden kann.

Gott.

Gott ist weder Subject noch Object — das heißt weder Unterlage noch Vorwurf des menschlichen Denkens. Was analytisch gedacht werden kann, ist nicht Gott — was synthetisch gedacht werden kann, eben so wenig. Das Princip des Denkens kann nicht gedacht werden. Es kann aber mehr als bloß geglaubt, oder gefühlt, es kann gewußt werden — und nur inwiefern es gewußt wird, ist ein wahres Denken möglich.

* * *

Jedes wahre Denken geht von der ursprünglichen Gewißheit aus: Gott ist. Diese Gewißheit ist die Wurzel des Gewissens. Philosophie ist nicht Streben: sich selbst zu erkennen, sondern Streben, durch Erkennen des Princips seines denkenden Selbst, sich selbst zu veredeln.

* * *

Philosophie ist Studium des Göttlichen Willens, beim Erforschen alles Ursprünglichen in und außer uns. Philosophiren ist also Aufsuchen unwandelbarer ewiger Gesetze der Freiheit und der Natur; denn allein in diesen spiegelt sich der Wille Gottes rein ab — oder vielmehr sie selbst sind der Wille Gottes.

* * *

Der Mensch hat Kraft und Fähigkeit — Vernunft und Sinn — Geist und Körper — Seele und Leib — Wille und Verstand. Nur die Kraft denkt im Menschen, und dasselbe, was in uns denkt, ist es was in uns handelt. Vernunft, Verstand und Sinn — sind nur Mittel dieser wirkenden Kraft.

*
* *

Das Denken, als wahres Denken :o: Anwendung der Vernunft, Verstand und Sinn brauchenden Kraft in uns — oder, was dasselbe heißt: Wirken des Geistes, der in uns wohnt, ist nicht rechnen (nach Bardili), nicht setzen (nach Fichte), nicht vorstellen, noch darstellen, noch nebeneinanderstellen; aber ordnen, und zwar nicht Uebereinanderordnen (das ein bloß räumliches Reihen ist) noch Nacheinanderordnen (das ein bloß zeitliches Reihen ist) — sondern Ueberordnen und Unterordnen des Ewigen und Endlichen.

*
* *

Da das Ueberordnen in der unmittelbaren Gewißheit der Vernunft, in der Gewißheit des Einen, Ewigen, Unwandelbaren gegeben, und das Princip des Denkens selber ist, so ist alles eigentliche Denken des Menschen ein Unterordnen des Denkbaren unter dem Denken. —

Gott, der Schöpfer.

Das ureinzige, über alles durch Ihn einige, und noch mehr über alles unter dem Einigen einzelne Wesen erhabene Wesen ist Gott = **Creator** (Reator, Rator).

Das grund-einige, unter dem Ureinzigen, und durch den Ureinzigen bestehende, über dem Einzelwesen stehende Wesen ist die Natur — die Offenbarung Gottes = **Creatio** (Reatio — Ratio).

Das bedingt-einzelne, unter dem Grundeinigen, an sich weder stehende noch bestehende, sondern wechselnde, schwankende, beginnende und endende Wesen ist das Ding, die Erscheinung, die Offenbarung der Natur = **Creatura** (Res — Reatum — Ratum).

Unter den uns bekannten Einzelnwesen ist der Mensch (als solcher, in seiner Vollendung) allein zugleich bedingt einzeln — Erscheinung (Offenbarung der Natur) — als Sinnenwesen, organische Körper — grundeinig — Offenbarung Gottes – als Vernunftwesen, denkende Seele — und, nur unter dem Ureinizigen, und an sich Einzigen, unmittelbar durch Ihn, wenigstens relativ einzig als freiwollender, seine Grund-einigkeit selbst befördernder, seine bedingte Einzelnheit selbst bekämpfender Geist. Zugleich Geschöpf, Schöpfung und Schöpfer, zwar nicht der Natur, oder des mindesten Dinges, aber der Wissenschaft und und Kunst.

Mit andern Worten: er ist das einzige bekannte Individuum, das die drei Charaktere: Einheit an sich, Einerleiheit und Verschiedenheit auszeichnen. In seiner moralischen Freiheit ist die Nothwendigkeit — in seiner intellectuellen Fähigkeit die Möglichkeit — in seiner physischen Beschaffenheit die Wirklichkeit in allen ihren Verschiedenheiten, Wechseln und Mannigfaltigkeiten, auffallend. Er ist zugleich ein armseliges, hinfälliges Gemisch des Endlichen, ein vollständiger Mikrokosmus, und ein Strahl des Unendlichen, ein Bild Gottes.

Die reine menschliche Philosophie — Logik — Erkenntniß des Urwahren — ist demnach nicht bloß eine für die vernünftigen Einzelwesen der Erde allgemein geltende, sondern für alle vernünftige Einzelwesen im Weltall allgemein gültige Wahrheit. Das Reine in ihr ist nicht bedingt, nicht wandelbar, ist überall und ewig; denn es ist ursprüngliches Licht Gottes — Blick seines Auges — Wort seines Mundes — Gedanke seines Urdenkens. Die Einheit an sich, die Einheit als Ureinheit, läßt sich zwar nur mittelst der Einerleiheit, und bedingt durch die Verschiedenheit — aber auch nur durchaus an sich selber denken.

Das Weltall ist ein System der Gedanken Gottes. Jedes einzelne Wesen ist ein einzelner göttlicher Gedanke — jede Kraft ein Strahl seiner Allkraft — und das Allseyn der Welt, das Leben der Natur ist sein Vorstellen. Gott ist das denkende Urwesen, was in uns denkt, ist einer seiner Gedanken. Das denkende Urwesen denkt alle mögliche und wirkliche wahre Gedanken, von den Sonnensystemen bis zu den Thautropfen, und spiegelt in allen sich selbst, als Vollkommenheit — Vollkommenheit im Großen und Vollkommenheit im Kleinen ab. Gott spricht und das Weltall erfüllt den unendlichen Raum, die Stätte seiner Ewig-

keit. Er **will** denkend, und denkt wollend (Gebot der ewigen Weisheit, die zugleich Allwissenheit, Allgüte und Allmacht ist) und alles **lebt** und alles Leben ordnet sich. Wie ein wahrer und schöner Gedanke sich zum Weisesten der Menschen — wie ein liebevoller Entschluß sich zum Besten der Sterblichen verhält — so verhält sich das Universum mit allen lebenden und liebenden Einzelwesen darin zu Gott. Seine Schöpfung des Alls ist nicht unbegreiflicher, als die Hervorbringung eines innern Worts des von Ihm, nach Seinem Bilde, geschaffenen Menschen. Es ist seine ewige und unendliche All-Schöpfung so wenig eine Schöpfung aus Nichts — weil sie eine Schöpfung aus nichts Zeitlichem und Räumlichem ist — als ein Menschengedanke eine Schöpfung aus nichts ist — darum, weil es keine Schöpfung aus Holz oder Eisen ist. Daß uns endlich und materiell erscheine, was Gott unendlich und geistig spricht, weil wir seine ewige Stimme mit zeitlichen Ohren hören — sein unendliches Licht-Wort mit räumlichen Augen sehen — ist was anderes. Was uns Materie erscheint, ist Ihm Geist, und was uns Geist ist, ist Sein Hauch — Sein Odem — die ganze Natur ist nichts als ewige Wirkung Seines ewigen denkenden und wollenden Urseyns, in ihren ewigen Folgen. Denn Leben ist seine Schöpfung, das sich in unendlicher Manigfaltigkeit und Verschiedenheit endlich offenbart, und in dieser endlichen Offenbarung uns Endlichen nothwendig als mit Tod und Leblosigkeit untermischt erscheinen muß, weil unserm äußern Sinn nur die Schattenseite der Wesenheit, das **Begreifliche** zugekehrt ist. Unserm innern Sinn geht aber ein beständiges Licht auf über die wahre Natur in unsrer anerschaffenen Kraft, im Geheimniß unsrer Freiheit, womit uns der Schlüssel zum Innersten und Allerheiligsten Seines Tempels gegeben worden.

Einmal in dies Innerste und Allerheiligste eingelassen, verklärt sich uns die außen todt und leblos erscheinende Materie selbst zu lauter Lebens-Elementen — Strahlen der Sonne des Geisterreichs. Ueberall Gott und Göttliches. „Seine Gegenwart ist eine allgemeine," (wie Jacobi sagt). Wer die Augen des Lebens nicht zumacht, wer da wacht und betet, wird Geist und Leben überall erblicken. Seid reines Herzens; und aller Schmuz der Materie verschwindet!

Vernunft an sich, als Princip alles apriorischen Erkennens, setzt zwar nichts als das Urseyn voraus — *Ratio* omnium rerum intelligibilium et sensibilium ɔ: *Creatio mundi.* Mit dem Rator ist die Ratio, mit dem Creator die Creatio ɔ: mit dem Urseyn, das nothwendig ein allwissendes und allmächtiges, ein vollkommen freies, ganz unabhängiges und vollkommen wollendes, das Beste wollendes höchstes Wesen ist, alles wahre Wesen der Dinge — mit dem Reator alles Reale da, als Factum unter dem Factor und durch den Factor, ipso facto, und semetipso factore. Das wahre Wesen der Dinge ist so ewig als der ewige Schöpfer, die Natur, in wiefern sie ist, so ewig als Gott — nur der Schein der Erscheinungen wechselt in einer Zeit zwar ohne Anfang und Ende, aber jeder besondere Schein für sich anfangend und endend — vom sichtbaren lebendigen Atom bis zur sichtbaren Sonne, um welche sich die Sonnen der Milchstraße drehen. Daher die immerwährende Illusion des Verstandes, auf dem bloßen Schein für die sinnliche Wahrnehmung gegründet, als hätte Gott die ganze Welt in einem bestimmbaren oder unbestimmbaren puncto temporis, und zwar temporis praeteriti, hervor-

gebracht, als Schöpfer gegenwärtig ruhend; und als müsse die gesammte Welt einmal ebenfalls in einem puncto temporis, und zwar des temporis futuri, vergehen — welches in Rücksicht auf den Weltschein, der nur für endliche Wesen in der Zeit da ist, allerdings seine Richtigkeit (Wahrscheinlichkeit) hat, da Alles was Erscheinung ist, nur in einer Zeitfolge nach und nach zum Vorschein kommen kann, mithin geschieht; was geschieht nothwendig begonnen haben, und was begonnen hat, einmal aufhören muß, — jede Geschichte bis zur sogenannten Weltgeschichte. Denn weder das Spiel des bloßen organischen Lebens in der Natur, noch das Spiel der Erscheinungen der Freiheit in derselben, kann anfang- und endlos seyn, weil es auffallend unwesentlich, wandelbar und veränderlich, in allen seinen Besonderheiten und Einzelnheiten endlich — und, als von diesen zusammengesetzt, in seinem Ganzen Zeit-endlich ist. So ist das wahre Wesen der Dinge ebenfalls eben so unendlich, als der allmächtige Schöpfer; die Natur, inwiefern sie ist, ebenso allgegenwärtig (obgleich nicht überallgegenwärtig), als Gott. Nur der Schein der Erscheinungen bewegt sich in einem Raume ohne Grenzen, aber jede besondere Erscheinung für sich ist begrenzt mit Richtung und Schnelle, mithin meßbar, da absolute Bewegung (instantane Bewegung) und absolute Ruhe (vollkommene Unbeweglichkeit) sich in einem Scheine widersprechen, angesehen, daß die erstere absolute Ruhe, die zweite vollkommene Beweglichkeit, scheinen würde. Die erstere würde alle Impulsion, die zweite alle Repulsion und die Bewegung selber mit der Endlichkeit derselben aufheben. Eine gradlose unendliche Bewegung, und eine gradlose ewige Ruhe sind Nicht-Begriffe, oder höchstens sich selbst zerstörende, falsche Begriffe — die nur im Uebersinnlichen, als Ideen, denkbar sind, hier

aber sich in eine und dieselbe Idee, Urkraft, compenetriren, identificiren und indifferenciren — sie sind nicht im Motu, mobilitate et mobili, nur im *Motore,* denkbar. Freilich bewegen sich die Erscheinungen in einem durch drei Dimensionen bestimmten Raume, der also scheinbare Begrenzung, und bildete er auch eine unendliche Kugel, hat; und inwiefern er ausgedehnt, oder eingedehnt, räumlich ist, erscheint das gesammte Planeten-, Sonnen-, Fixsternen- und Nebelsternen-System des Weltalls, da es am Ende doch nur aus meßbaren Theilen (man messe mit Haarbreiten, oder mit Siriusdistanzen) besteht, in letzter Instanz absolut umgrenzt. Daher die unvermeidliche Illusion des Verstandes, auch wenn er vernünftig genug ist, einen Schöpfer der Natur anzuerkennen, als hätte Gott das Universum in einem bestimmbaren oder unbestimmbaren räumlichen Kreis eingeschlossen; mit einem Worte, als hätte es zwar unermeßliche Dimensionen, aber doch immer Dimensionen, und zwar drei — woraus denn am Ende ganz richtig folgt, daß es im Ganzen eben so endlich dem Raume nach, als der Zeit nach ist. — Die eine und die andere dieser Illusionen rühren von der Verwechslung des Verstandes mit der Vernunft, der Begriffe mit den Ideen, des Sinnenfälligen mit dem Uebersinnlichen, der Erscheinung mit dem Seyn oder Wesen der Dinge, der Mathematik mit der Metaphysik, der Welt in eigentlicher Bedeutung, mit der Natur in höchster Bedeutung, des Weltgebäudes mit dem Weltall, des Totum und Cunctum mit dem Omne — und überhaupt der Natur, wie sie uns einleuchtet, theilweise und stückweise, mit der Natur, wie sie Gott entstrahlt in ihrer Allheit und Fülle. Erstere ist nur die Natura naturata, diese allein die Natura naturans o: die Schöpfung.

Diese letzte ist ewig und unendlich wie ihr Schöpfer — und der Schöpfer ist ewig in seiner Entstrahlung (die Leibnizische fulguratio) wie sie in ihrer Abstrahlung — wie das Licht mit der Helle, in seinem dieser Strahlung tief untergeordneten Glanze. Denke ich jetzt, so denke ich nur durch Ihn, dachte ich je, so dachte ich nur durch Sein Denken, werde ich fürder denken, denke ich nur Kraft seiner Gedanken. — Lebt das Leben im Wurm und im Sonnenbewohner, so lebt es nur durch Ihn — und existirt das Universum, so existirt es nur durch Ihn — *Existentia* ist *Ex Isto entia*. Dies war vor 7000 Erd-Jahren so (allerdings schuf Er die Welt vor 7000 Jahren). Dies ist heute so, und wird nach 7 mal 7 Septillionen Weltjahren so seyn. Das heißt, Er schuf, er schafft, und wird schaffen, weil Er ist, Er war, und Er wird seyn überall über Alles von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Er ist, Schöpfer. Der Ausdruck Welterhalter ist gleichbedeutend mit dem nur passenderen Weltschöpfer. Er ist nur darum und dadurch Erhalter der Welt ipso facto, weil Er es ipso factore ist. Jeder Gedanke Gottes ist Schöpfung, und Er denkt ewig. Daher in jedem Augenblick neues Leben, neues Denken, neue Liebe und neue Wonne entsteht, das in keinem Augenblick ohne Ihn, ohne Sein Leben, Sein Denken, Seine Liebe und Seine Seligkeit entstehen könnte. Ich, Mensch, bin das höchste freihervorbringende in der schonhervorgebrachten mir bekannten Natur der Dinge, und ich kann doch aus mir kein Leben, kein Denken, keine Liebe, keine Wonne hervorbringen. Wie sollte dergleichen entstehen, oder neu entstehen können, wenn nicht durch Ihn? Weg! weg! weg mit dem Zeitbegriff (der als solcher nur menschliche Cogitatio ist) aus der Idee von Gott! Nur die begriffene endliche Zeit hat Dimensionen, als præteritum, præsens und futurum; die Zeit in der Idee ist Ewigkeit,

worin præteritum, præsens und futurum, wie die Polygonseiten im Cirkel verschwinden — die Ewigkeit Gottes und seine Schöpfung auf Zeitbegriffe bringen, heißt so viel als den Cirkel quadriren. Weg ebenfalls mit dem Raumbegriff, (der als solcher nur sinnliche Extensio ist) aus der Anschauung von Gott! Nur der begriffene Raum hat Dimensionen als Länge, Breite und Tiefe; der absolute Raum in der Idee, ist der Himmel aller Himmel, das Ueberall wo Er ist (ὁ ἐν τοῖς ὐρανοῖς), Sein Thron, dessen Mittelpunkt überall, und dessen Peripherie nirgends. Die Altitudo Gottes und die Omnitudo seiner Schöpfung auf Raumbegriffe bringen, heißt den Globus cubiren.

Es gibt im menschlichen Erkenntnißvermögen schlechterdings keine Vorstellung, keinen Begriff a priori in der Bedeutung des absolut reinen und ursprünglichen, worin es die Skolastiker und die neuen Schulen (Kant in der Mitte) genommen, oder geltend haben machen wollen.

* * *

Es gibt in keiner theoretischen Wissenschaft — auch in der Mathesis nicht — wahre synthetische Urtheile oder Sätze, die Nothwendigkeit, Allgemeinheit und Evidenz mit sich führen, außer denjenigen die nur synthetisch scheinen, eigentlich aber analytisch sind — weil dergleichen synthetische Sätze in der Logik schlechthin unmöglich sind — und Mathesis selber ohne vorausgesetzte Logik weder entstehen, sich verstehen, noch verstanden werden konnte.

* * *

Da das Prädicat in synthetischen Urtheilen und Sätzen etwas anderes und mehreres enthält, als im Subject

vorhanden ist, müßten dergleichen Urtheile und Sätze a priori, um Nothwendigkeit zu erhalten, nicht urtheilende, nicht setzende, sondern erschaffende Urtheile und Sätze seyn. Und das menschliche Erkenntnißvermögen nimmt wahr, begreift, urtheilt, ordnet, folgert, unterscheidet, verknüpft, vereinigt, sammelt und eint das Gegebene nach in und außer ihm schon vorhandenen unwandelbar und unveränderlich bestimmten Regeln und Gesetzen — erschafft aber nichts.

* * *

Die vor aller Analysis allerdings im Erkenntnißvermögen liegende Synthesis des sinnlichen, verständigen und vernünftigen Wesens, ist schon in ihrer Synthesis ein Gegebenes, mithin kann aus derselben nichts Absolutes, oder schlechthin Ursprüngliches quillen. Daß diese Synthesis, die wir doch selber nur mittelst einer Analysis (durch innere und äußere Erfahrung) kennen lernen — wirklich a priori in strengster Bedeutung sey, berechtigt uns nicht, das von ihr durch spätere Canäle abgeleitete, und vielleicht in diese aus anderen Quellen zum Theil hineingeleitete, ebenfalls a priori, schlechthin unbedingt und nothwendig zu nennen. Denn dieses den Canälen entfließende ist ja schon durch die Ableitung, Sonderung und Abtheilung bedingt und durch neue Formen bestimmt, dergleichen in jeder möglichen noch so reinen Wissenschaft die Zeichen, Figuren oder Worte sind. Freilich, wenn alle diese Canäle, worin sich das rein a priorische, das rein Vernünftige, das urfrünglich Synthetische, gewiß gegossen hat (denn etwas Ewiges ist dem Endlichen mitgetheilt; die Idee von Gott wäre sonst nicht möglich), im nothwendigen Abhange nach zweckmäßigen Richtungen vom Urquell tief genug gegraben,

und hinlänglich rein gehalten, oder gereinigt sind, werden wir auch in unserer concreten, ringsumsinnenfälligen, subjectiven und objectiven Erfahrungswelt aus ihnen reine, gleichsam schöpferische, in's Ewige fruchtbare Wahrheiten schöpfen können. Aber was verbürgt uns, wenn wir schon „7 + 5 = 12" für eine solche, das heißt für eine a priori synthetische Wahrheit halten — und so vorliebnehmend mit dem scheinbar Reinen sind, daß wir sogar den Satz „Gold ist ein gelbes Metall" für ein rein analytisches Urtheil a priori halten *), daß wir tief genug gegraben und hinlänglich unsre Begriffe gereinigt haben?

Beides, das Graben und das Reinigen, wie das zweckmäßige Eintheilen dieser Canäle des Ursprünglichen ist nun das eigentliche Geschäft der Philosophie — die allerdings eine höchsteigentliche Ableitungskunst der manigfaltigen menschlichen Wissenschaft aus dem Urquell der erschaffenden Weisheit durch die Canäle des erschaffenen Bewußtseyns ist.

Wir sagen durch die Canäle des menschlichen Bewußtseyns; denn es ist schon, wenigstens als ein menschliches ursprünglich verdreifacht — man mag es nun mit denen, die nur auf das Formale sehen, in Subjectbewußtseyn, Objectbewußtseyn und Substanzbewußtseyn eintheilen — oder, mit uns (die wir bekennen, hauptsächlich das Reale zu beherzigen) in Selbstbewußtseyn, Weltbewußtseyn und Gottbewußtseyn abtheilen. **) Wir sind schlechthin gezwungen, in

*) Kants Critik der reinen Vernunft.

**) Wir wählen dagegen hier den Ausdruck Abtheilung lieber als den der Eintheilung, nicht bloß wegen der von uns geglaubten Abhängigkeit und nothwendig erachteten Ableitung; sondern hauptsächlich darum, weil, wenn unser Bewußtseyn auch in dessen Urquell eine wahre Einheit sey, es darum nicht ausgemacht ist, daß es einer solchen in uns fähig, oder auf eine solche in uns sich bringen lasse.

uns Gefühl, Begriff und Idee — Sinn, Verstand und Vernunft — Körper, Seele und Geist — wenn auch nicht immer klar, so doch wenigstens dunkel zu unterscheiden. Kein Mensch ist sich auf derselben Weise des Sich Verblutens, des Sich Verrechnens, oder des Sich Versündigens bewußt — und kein Mensch verwechselt körperliche Lust mit Seelenfreude, noch beide mit geistiger Zufriedenheit — obgleich in allen dreien Bewußtseyn ist.

Wir sagen durch die Canäle des *erschaffenen Bewußtseyns*. Denn das menschliche Bewußtseyn hat sich nicht selbst hervorgebracht; denn in diesem Fall wäre es schlechthin Selbstbewußtseyn, nichts als Selbstbewußtseyn, das die Welt und Gott (weil doch beide darin vorkommen) aus sich erschaffen. So wahrscheinlich dies nun auch einzelnen Identisten und Indifferentisten vorkommen mag — so unwahr scheint es uns, die wir weder identisch noch indifferent in unserm Suchen des Wahren sind, und in der Philosophie uns weder mit Tautologie, noch mit Alogie behelfen können. Das A = A und das $\frac{0 \times 0}{\infty}$, ist uns sogar in der Physik keinen Heller werth. Das Aufheben aller bisherigen sinnlichen und verständigen Gesetze scheint uns nicht zu einer vernünftigen Gesetzgebung hinreichend — wenn sich auch beweisen ließe, daß Vernunft in einem sinn- und verstandlosen Individ übrig bleibt, was sich doch schwerlich beweisen läßt, weil *Alles* nicht sogleich aus Nichts *bewiesen* werden kann, wenn auch Nichts sich aus allem bloß Selbsttigen ergäbe. Eben so wenig als das Selbst (das Subjective) im Selbstbewußtseyn das ganze menschliche Bewußtseyn hat hervorbringen können — eben so wenig hat die Welt (das Objective) im Weltbewußtseyn es hervorgebracht. Denn eben so unmöglich, als

das Anschauende das Angeschaute, kann das Angeschaute das Anschauende hervorbringen. Subjectiv Entgegengesetztes und objectiv Entgegengesetztes setzt einen über alles Entgegen, relativ sich verhaltende Gesetztes erhabenen Satz voraus.

* * *

Das Vorausgesetzte a priorische, Absolute, Principium essendi ist darum nicht das Principium cognoscendi des Bewußtseyns. Wenn auch das dunkle Gefühl im Menschen, ab anteriori, vom ursprünglich begeistigenden Gottbewußtseyn herrührte, so fängt doch das deutliche Begreifen und die klare Erkenntniß des Göttlichen nicht mit diesem, sondern mit dem Weltbewußtseyn, und nach dem entwickelten Weltbewußtseyn mit dem von diesem unterschiedenen Selbstbewußtseyn an. Die Philosophie wäre Sophie — nicht Wahrheitsforschung, sondern die Wahrheit selber, wenn sie von Gott ausgienge — mit einem Worte: sie wäre dann Offenbarung. Zu einer solchen hat aber nur ein schuldloser, unfehlbarer, vom Anfang der Menschheiterwarteter Weltheiland das Recht — und daß ein solcher nicht mehr als Einer seyn könne, ließe sich leicht beweisen, auch schon daraus, daß nur Einer der vollkommenste sein kann, und darum, weil Einer hinreicht. *)

*) Das Geheimniß der größten Kraft, Wirksamkeit und dauernder Folgen in der Natur ist Einheit — und im Kreise der Geister ist nur der Einzige allmächtig. Der Schein auch nur von Einzigkeit richtet im Endlichen das Bedeutendste aus. Die zwölf Jünger haben dem einzigen Meister alle ihre Siege zu danken. Durch seine einzige Persönlichkeit — nicht durch die Zwölf, nicht durch die siebenzig, nicht durch die siebzigtausende ist das erdaufklärende Christenthum entstanden. Denn nur auf den Einzigen hofft, nur an den Einzigen glaubt, nur auf den Einzigen vertraut die Menschheit.

Ein solcher Verkündiger der göttlichen Wahrheit philosophirt aber nicht, sucht und forscht und untersucht nicht, sondern redet begeistert, und lehrt durch Beispiel im heiligen Leben. Sein Wort ertönt vom Thron herab. Des Philosophen Worte haben nur zeitliches, nicht ewiges Leben. Das mündliche Evangelium Christi sprach sich nicht mittelst eines einzigen Organs aus; nicht sein Wort allein, sein Ton, sein Blick, sein Gang, jede seiner Gebehrden, bis auf die mindeste Berührung seiner reinen und heiligen Person, der lebendigen Darstellung des Ideales der Menschheit, war Evangelium.

* * *

Zu Gottes Eigenschaften gehören sensu eminentissimo: Ur-Persönlichkeit und Ur-Freiheit. Beide Eigenschaften, als Seine (als unbedingte, vollkommene) sind gleichbedeutend mit Einzigkeit und Heiligkeit — oder was dasselbe ist: vollkommene Selbstständigkeit und vollkommener Wille. Jede einzelne Persönlichkeit, Freiheit, Selbstständigkeit und Willenskraft, jede einzelne Einheit und ein jeder einzelner Charakter ist beschränkt, unvollkommen, bedingt, abhängig — und sie verhalten sich sämmtlich zu Seiner Herrlichkeit wie Thautropfen und Gestirne zum Weltall. Sie sind nicht mit oder neben, oder auch bloß unter Seiner Ur-Kraft, sondern durch dieselbe.

* * *

Die der Natur zugeschriebenen Lebenskräfte sind nichts als die Aeußerungen des verborgenen göttlichen Geistes; die stückweise wahrgenommene Allwirksamkeit des Schöpfers, — Seine physische Offenbarung, im reinen Sinne.

* * *

Die Ideen der reinen menschlichen, d. i. theoretischen Vernunft sind die ebenfalls stückweise wahrgenommene Allweisheit des göttlichen Geistes, — dessen intellectuelle Offenbarung im reinen Verstande.

* * *

Das der praktischen menschlichen Vernunft zugeschriebene moralische Gebot — das Gewissen in uns, ist die stückweise und gradweise wahrgenommene Heiligkeit des göttlichen Willens, — dessen sittliche Offenbarung im reinen Herzen.

* * *

Alle empirische Wissenschaft, alle Kenntniß der sinnlichen Welt, bringt uns der Erkenntniß des Urwahren, Urschönen und Urguten nicht näher — ist eine solche Kunde nicht höher begründet, ist sie bloße Erfahrungskunde, so verdeckt sie sogar die übersinnliche Welt mehr und mehr, je weiter sie reicht, und würde sie völlig verdecken, wenn sie vollendet werden konnte. Es ist eben so unmöglich am hellen klaren Tage der Verstandessonne Gottes Herrlichkeit zu sehen — als am hellen Tage der sinnlichen Sonne die Herrlichkeit des gestirnten Himmels zu sehen. Die *Admiratio* muß der Speculatio und Contemplatio vorhergehen, oder die zweite sieht nichts als sich, die dritte nichts als das irdische. Das Hinaufschauen (das Admiratio ist) muß das Sich-Schauen und das Anschauen veredeln, reinigen und heiligen.

Die drei Gesetze.

Die drei Gesetze des Einzigen Gesetzgebers: Logik — Ethik und Mathematik, sind mit allen ihren Artikeln a priori; denn sie sind von Gott, und was von Gott ist, ist a priori. Logik für unsern Verstand — Ethik für unsern Willen und Mathematik für unsern Sinn. Erstere für unser Gottbewußtseyn, — das zweite für unser Selbstbewußtseyn und das dritte für unser Weltbewußtseyn. Alle drei Gesetze lesen wir in unsrer Vernunft, und gehörte diese unserm Selbst, oder wäre der Geist, der in uns wohnt, unser individuelles Selbst, unser eigentliches Ich — würden wir allerdings nach keinem Gott über uns zu fragen brauchen; denn wir wären dann Gesetzgeber des Weltalls, dessen Material nur vor uns dann hätte seyn können, als Chaos. Aber Logik, Ethik und Mathematik sind nicht willkürlich von uns hervorgebrachte Systeme; sondern ewige Gesetze, nach denen sich alle unsre Systeme der Theologie oder Teleologie, der Antologie oder Psychologie und der Physik oder Kosmologie richten sollen, und richten müssen.

Die wahre Logik.

Die reinste und höchste Vernunftwissenschaft ist die Wissenschaft der Vernunft selber — der Versuch, das Selstbewußtseyn der Vernunft verständlich darzustellen, durch bezeichnetes Unterscheiden nicht ihrer Theile, sondern ihrer allerdings gesetzlichen Ordnung für jede Eintheilung, desjenigen, was in ihr gebietendes, nöthigendes, unterordnendes enthalten ist. Eine solche reine Vernunftwissenschaft würde schicklich Logik genannt werden; sie ist aber — trotz allen bloß dialectischen, bisherigen schriftlichen Versuchen, die diesen heiligen Namen tragen — noch nie unter den Wissenschaften bestimmt, charakteristisch unterscheidbar und unverkennbar, geschweige vollständig, auch nur in ihren einfachsten Momenten, als Organum Organorum oder nur Systema Systematum, aufgetreten — aus dem sehr natürlichen Grunde, daß sie nie aus ihrem wahren Princip, eben deswegen also auch nie aus einem einzigen Princip (welches „nie" sich nachweisen läßt) deducirt, sondern nur aus allerlei mehr oder weniger willkürlich aufgerafften, tief unter ihr stehenden Scheinprincipien (Verstandesregeln) zusammengestoppelt worden — abgesehen von dem ebenso natürlichen Grunde, daß sie zwar die philosophisch erste (früheste) aller (latenten) Wissenschaften ist; eben darum aber auch die historisch letzte (späteste) aller entwickelten. Sie theilt hierin das Schicksal des evangelischen Logos.

Die Logik kann nie als wahre, sich selbst durch ihre Darstellung als ursprüngliche Königin aller Wissenschaft beurkundende Vernunftwissenschaft der Vernunft, sich dem Verstande offenbaren, sich demselben als Selbstbewußtseyn der Vernunft in ihrer ganzen Herrlichkeit zeigen, bevor es irgend einem Wahrheitsforscher gelingt, ihr Princip sich selber und Andern klar zu machen, und zu dem Ende vorläufig zu beweisen: daß in ihr, und in ihr allein das Object mit dem Subject zusammenfalle, und, dies ausgemacht, zu zeigen: woher — wie und warum, oder wozu.

Es wird dann klar werden, daß die Logik keine Logik sey, wenn sie bloße reine Anthropologik (Psychologik, Ichlehre) oder bloße Kosmologik (Physiologik, Naturphilosophik) oder Identik und Indifferentik von Beiden ist; sondern nur, wenn sie Theologik ist.

Das oberste Vermögen.

Es gibt im Menschen eine Anlage, eine Fähigkeit, ein Vermögen — oder richtiger, es offenbart sich und entwickelt sich im allerinnersten seines Gemüthskerns eine über alle seine geistigen Vermögen erhabene Selbstbeherrschungs- und Vervollkommnungskraft, die alle jene Fähigkeiten seines denkenden und wollenden Einzelwesens überschaut, unterscheidet, mißt, vergleicht, beurtheilt, richtet und berichtigt. Dieses gewiß göttliche im Menschen sammelt und ordnet nicht bloß bis zur lebendigen Ein-

heit alle seine Vermögen und Fähigkeiten, sondern gebietet ihrer Gesammtrichtung, wie ein Heerführer seinem Heere. Das Geheimniß beider ist die Unterordnung.

Der Grad dieser Selbstbeherrschungskraft des Menschen bestimmt die Stufe seiner W e i s h e i t und W ü r d e.

Der unterste Grad derselben reicht aber schon zur Weisheit und Tugend hin; und kein Sterblicher kann wissen, ob er mehr als den untersten besitze, ob er gleich sich immer bestrebt, sie zu erhöhen und durch Uebung zu stärken. Sein unterster Grad reicht nämlich schon zum Gebrauch der Vernunft und zur Richtung des Willens hin. Eigentlich ist es nichts als die gesammte Geisteskraft, oder die im Menschengeist sich offenbarende Gottheit. Auch ist sein Bestimmen des Willens nicht des Menschen in seiner Individualität, sondern des Menschen in seiner Idealität. Es ist die Kraft, die sich im Gebete äußert; wenn der Betende fleht: „D e i n W i l l e g e s c h e h e, s o a u f E r d e n, w i e i m H i m m e l!“ Nur zufolge dieser Offenbarung weiß er wie's im Himmel ist, und wie es auf Erden sein soll. Eigentlich ist diese Kraft: d a s G e w i s s e n, d a s r e i n e H e r z.

Es steht in jedes einzelnen Menschen Gewalt, den Keim dieser Kraft zu pflegen oder zu vernachläßigen, und in dieser Fähigkeit liegt seine sittliche Freiheit. Er kann sie suchen oder fliehen. Er kann seinen vernünftigen Willen stärken oder schwächen — diese Wahl ist ihm gelassen. Er kann sich zwischen den Polen seines Wesens frei bewegen in der Richtung zur höchsten menschlichen Weisheit und Würde, oder in der Richtung zur tiefsten thierischen Thorheit und Verächtlichkeit. Sein Steigen oder Sinken hängt von seiner Freiheit ab. Freilich hat er eine g e i s t i g e Centripetalkraft gegen jene Sonne seines Geistes (das Göttliche in ihm und über ihm), das G e w i s s e n — aber er hat auch eine s i n n l i c h e Centri-

petalkraft gegen die Erde seines Körpers. Beide kann er immer, oder wechselnd, durch seine Freiheit beschleunigen, beflügeln oder beschweren, und es hängt von ihm ab, ob er sich durch die Beflügelung der Erstern der Sonne mehr und mehr nahe — oder durch Beschwerung der Letztern der Erde.

Teleologie.

Wie Gut seyn über Wahr (wissenschaftlich wahr; denn „tugendlich wahr" gehört zum Guten) und Schön — Tugend über Wissenschaft und Kunst steht — so steht Teleologie oder die Lehre vom Endzweck, mithin Theologie, Ethik, und die Lehre von der Freiheit über allen theoretischen Wissenschaften — die nur über die Mittel, und die Zwecke Auskunft geben. Die edelsten Fragen, die ernstesten und würdigsten unsers Geistes, sind „Warum?" und „Wozu?" Denn es sind Fragen unsrer Freiheit, unsres Willens, unsrer Liebe — unsrer Fähigkeit zum Guten. Alle andern Fragen, das „Was?" z. B. das „Wie?" und selbst das noch höhere und tiefere „Woher?" sind Spielfragen dagegen — sind, isolirt, ohne Hinaufsicht zu jenen, ohne geistigen Zusammenhang mit jenen, bloße, und zwar gefährliche, Spielfragen, deren vollkommene Beantwortung, wenn sie auch möglich wäre, nur unsre Neugierde und höchstens unsre Wißlust vergnügen — unser Gewissen, die Liebe unsrer Herzen, unsre Sehnsucht nach dem Guten (dessen

Ahndung wenigstens in uns vorhanden ist), aber leer und unbefriedigt lassen würden. Das höchste und würdigste Geschäft der philosophirenden Vernunft, und das eigentlich wesentlichste ist darum die Nachforschung des Endzwecklichen über, in, und unter aller Wahrheit, das Suchen einer verständlichen Vernunftantwort auf das Warum? und Wozu? des gesammten Daseyns, und der sich in's Unendliche erweitern könnenden Erkenntniß. Denn, wenn meiner Vernunft vollkommene Entwicklung auch zu Theil würde, und ihr alle Pforten der Ideen geöffnet, die ganze Herrlichkeit des an sich Wahren einleuchtete — wenn mein Verstand so geübt und geschärft werden könnte, daß er alles von dieser hellen Vernunft beleuchtete, in seiner Ordnung unterscheiden und völlig begreifen würde — wenn meinem Sinn, ebenso wie meiner Vernunft schon, alle bisher verschlossene äußere Vernehmungsthore geöffnet — alles was ich wahr anschaute, wahr begriff, ich zugleich wahr empfände — wenn dadurch also das sogenannte Eine was der Philosophie Noth thut, gefunden — alles das geoffenbart wäre, was diejenigen suchen, die die Wahrheit einzig und allein um der Wahrheit willen suchen — würde doch noch immer (weil ich außer der mir zu Theil gewordenen theoretischen Vernunft, außer Verstand und Phantasie, doch auch Freiheit, Willen und Liebe habe) mein Gewissen fragen: Warum ist das Alles wahr und schön? und wozu weiß ich, daß das Alles wahr und schön ist? — Ohne Teleologie ist alle Ontologie, Psychologie und Kosmologie, wenn sie auch so hell und klar und beweislich würden, wie Arithmetik, Geometrie und Mechanik — wahrhaft leere, und nur im Leeren wahre — schönscheinende, und nur im Schein schöne Wissenschaft — aber nichts weniger als gute, und als solche, blühend schöne und fruchtbar wahre Weisheit.

Diese große Lücke, die ich in allen bisherigen philosophischen, wissenschaftlichen Wahrheitssystemen finde — hat keiner unter den alten oder neuen Metaphysikern meines Wissens gründlich zu füllen sich bestrebt. Die meisten scheinen sie nicht einmal nur geahndet zu haben. Denn die Weisen, die sie nicht bloß geahndet, sondern geoffenbart, und deutlich angegeben (an deren Spitze Socrates unstreitig steht), haben alle eigentliche Wissenschaft, sich mit dieser allerdings darüber stehenden Weisheit ausschließend beschäftigend, aufgegeben — und, bis auf Jacobi selbst, als nichtig verworfen — mithin alle Methaphysik, alle Mathematik und Physik, mit einem Wort alle wissenschaftliche Philosophie — ja sogar, wenn man sie recht versteht, alle Theologie — für unweise erklärt. Kant hat zwar auf Ihr Primat (nachdem er doch in den Kritiken sowohl der reinen Vernunft, als der Urtheilskraft alle Teleologie nicht bloß verdächtigt, sondern öfters gar lächerlich gemacht) in der Kritik der practischen Vernunft mit gar ausschließender Huldigung, ich möchte sagen mit einem practisch fanatischen Eifer, gedrungen; aber seinen gekrönten teleologischen Imperator mit allem Ihm kritisch übertragenen Despotismus auf das erbärmlich kleine Inselchen unsrer Ichheit mitten im atlantischen Ocean des gesetzgeberlosen, endzweckleeren, völlig ochlokratischen Universalgesetzes um des Gesetzes willen — gesetzt und im wahren Verstande exilirt. Ein allgemein gebietendes Weltgesetz der bloßen Autonomie eines Einzeln-Ichs — das für alle Teleologie sic volo, sic jubeo! ohne allen weitern Zweck, geschweige denn Endzweck, der bloßen imperativen kategorischen Form wegen spricht — ist in der That ein wahrer Universalmonarchischer Napoleon auf dem ringsumfluteten St. Helena, dem es ein gewisser Sir Hudson Lowe (die leidige Nothwendigkeit) in seinem Gefängniß mit aller

seiner selbstangebornen absoluten Freiheit, ziemlich sauer macht. So wenig als mir der von vielen angebetete Napoleon — auf St. Helena — die Lücke in der neueren despotisch politischen und politisch despotischen Endzwecklichkeit füllte — so wenig füllt mir die Kantische Lehre von der absoluten Selbstgesetzgebung die Lücke in der philosophischen Teleologie. Sie gähnt mir furchtbarer als je, seitdem ich in diese Erfüllung mit dem Leersten alles Leeren: dem Selbstvertrauen, hinabgeblickt habe.

Religion und Philosophie.

Religion ist Friede, Philosophie ist Kampf um diesen Frieden, den sie sich dunkler oder klarer erinnert und wieder zu erwerben strebt. Philosophie und Religion — oder richtiger Religion und Philosophie sind nicht einerlei, nicht gleichbedeutend, noch weniger indifferent und identisch (wie die Einerleiheiten, Aehnlichkeiten und Gleichheiten heute benannt werden); denn nichts ist identisch als Gott, nichts ist indifferent als Nichts. Aber Religion und Philosophie sind innigstverwandt, wie Aetherlicht mit Sonne-, Mond- und Sternenschein, und Sonne-, Mond und Sternenschein mit Lampen-, Kerzen- und Fackelschein. Philosophie hat in der Religion ihren Quell zugleich und ihren Ocean. Sie entspringt derselben und fließt in dieselbe am Ende ihres felsangreifenden, staubbekämpfenden, sandbefeuchtenden Laufs durch die Wüsten

des Unglaubens und Aberglaubens, in welchen bis jetzt nur einzelne zerstreute Oasen des Christenthums blühen. Jede Philosophie, die dem Namen entspricht, auch die sich scheinbar verirrende, entsteht aus Religiosität (denn alle Wahrheits-Tugend und Schönheits-Liebe entspringt aus der Liebe zu Gott und dem Göttlichen) — jedes Streben hat seine Wurzel in Liebe — und alles Wissen fängt mit Glauben an.

Nicht jede Philosophie aber, sondern nur die sich nicht ganz verirrende, verklärt sich zuletzt zur hellen christlichen Religion; denn die Frucht des reinsten und höchsten Wissens ist unerschütterlicher Glaube. In diesem allein ist ewige Wahrheit, unendliche Güte und vollkommene Schönheit: Friede Gottes.

* * *

Im reinen Menschenwesen ist zuverlässig kein Zwiespalt zwischen wahrer Philosophie und wahrer Religion — zwischen ächter Wissenschaft und ächtem Christenthum — zwischen Vernunft und Glaube, oder Rationalismus und Supranaturalismus — so wenig als zwischen Kopf und Herz — Auge und Licht — Weisheit und Tugend — oder Kenntniß und Liebe. Die Vernunft ist der Glaube des Kopfs — und der wahre Glaube die Vernunft des Herzens, beide, wie Rationalismus und Supranaturalismus im Christianismus (reinsten Monotheismus), Aeußerungen des innigen Gottbewußtseyns in der Krone der irdischen Schöpfung, in der reinen Seele des Beherrschers der Pflanzen und der Thiere.

Es giebt aber leider in der menschlichen Schwachheit und Verdorbenheit eine Unvernunft und eine Abervernunft, eben so wohl als einen Aberglauben und Unglauben — wovon erstere dem isolirten Weltbewußtseyn,

letztere dem isolirten Selbstbewußtseyn in der Verdunkelung des Gottbewußtseyns entspringen. Und heutiges Tages, wenn der Christianismus, der reine Theismus, verdunkelt wird, ist es unmöglich, daß der Rationalismus sich nicht in Unglauben und der Supranaturalismus sich nicht in Aberglauben, beide in eigentlichen Atheismus verwandeln. Denn von dem Reiche Gottes ist dann nicht mehr die Rede, sondern nur von Autokratie des Selbstes, oder von Pandemokratie der Welt.

* * *

Wenn wir aber behaupten, daß zwischen Vernunft und Glaube, beide Coordinate des Gottbewußtseyns, keine Spaltung, kein Streit, kein eigentlicher Gegensatz, ist — so ist dies doch nur wahr, wenn beide, obgleich unterschieden, sich ungetrennt in der Seele vereinigt finden.

Die bloße reine Vernunft ohne Glauben, wird nothwendig Unvernunft; denn positive, menschliche Vernunft ist sie nur mittelst ihres Zusammenhangs mit dem Glauben; durch diesen letzteren allein ist sie lebendige Vernunft — und der bloße herzliche Glaube ohne Vernunft wird nothwendig Aberglaube; denn wahrer, nicht blinder Glaube ist er nur mittelst seines Zusammenhangs mit der Vernunft; durch diese Letztere allein ist er reiner Glaube. Das wahre Gottbewußseyn verschwindet gänzlich bei dieser Trennung — wie die Sonne dem Auge ohne Licht, oder dem Licht ohne Auge. Eine Gotteserkenntniß aus bloßer reiner Vernunft ist dem Menschen eben so unmöglich, als eine Gotteserkenntniß aus bloßem herzlichen Glauben. Jener wird Gott die selbsteigne Idee — diesem das erste, das beste fremde Wunderbild.

Die sich selbst überlassene Vernunft verliert sich in das $\breve{\varepsilon}\nu$ des Eigenen, und der sich selbst überlassene Glauben in das $\pi\tilde{\alpha}\nu$ des Fremden. Nur in Vereinigung mit dem Glauben erkennt die Vernunft, daß es über ihr selbst etwas Höheres giebt — und der Glaube fühlt nur in der Vereinigung mit der Vernunft, was dies Höhere sey.

Das Haus Gottes.

Gott, und Gott allein erfüllt den Raum. Wenn dieser Satz nicht als wahr gelten kann, so kann kein methaphysischer Satz für wahr gelten. Denn entweder ist der Raum voll Welten, voll wirklichen und werdenden Wesen, oder er ist's nicht. Im ersten Falle frage ich: Ist irgend ein Wesen oder irgend eine Welt außer Seinem Bereich? außer Seinem Allwalten? außer Seiner Allgegenwart? „Sie sind nur unter Ihm!" sagt ihr. Was bedeutet aber euer „unter" hier? Ist Er etwa nur in einer Dimension über allen Menschen, Erden, Sonnen und Gestirnen? Ist Er nicht um und um über ihnen allen? Aber laßt den Raum nach irgend einer Seite hin leer, — oder um und um nicht ganz voll von Geschöpfen seyn — was habt ihr, dies angenommen, gegen den Satz einzuwenden: „Wo kein Etwas wirklich ist, wo Nichts erscheint, ist Er!" Fragt euch selber aufrichtig und unbefangen: was heißt Schöpfung, wenn diese Idee nicht die göttliche Raumerfüllung mit einschließt? Etwa nur eine ewige Zeit=

oder Zahl-Erfüllung? „Omnia fecit in numero, in pondere et in mensura" *) — „Durch Ihn sind wir, in Ihm leben und bewegen wir uns" — „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen". Meint ihr etwa, daß dieses Haus ein anderes sey, als das, wovon im heiligen Gebet die Rede ist, wenn es heißt: „Der Du bist in den Himmeln?" Schon der Pluralis beweist, daß von einem mehr als bloß abstracten Hause, — von einem Hause, worin mehrere Einzelwesen Platz finden können, — die Rede ist. Aber schraubt die allerdings metaphorische Bedeutung so hoch hinauf über alles Sinnenfällige und Begreifliche als möglich! Was ist abstracter, übersinnlicher und unbegreiflicher als der unendliche Raum? Es ist außer dem reinsten menschlichen Herzen (was doch auch — selbst des höchsten Seraphs — darin schlägt) die einzige würdige Wohnung Gottes, wäre es auch nur darum, daß in ihm alle Seine Kinder wimmeln, und Er nicht bloß ihr Aller Schöpfer, sondern ihr Aller, selbst der Kleinsten, liebender, allgegenwärtiger Vater ist. Heiliges Haus! dessen Länge keine Zeit, dessen Breite keine Ausdehnung und dessen Höhe keine Zahl in Ewigkeit mißt. In dir allein kann wohnen, Der dich gebaut, dessen Centrum überall und dessen Peripherie nirgends ist.

Mit allem dem ist dieses Haus, voll Seiner Herrlichkeit, nur nach der Größe philosophisch betrachtet. Um dasselbe zugleich nach der Dauer uns zu denken, müssen wir noch einen Blick in die Höhe richten.

Wie in einer schönen sternenhellen Nacht die Herrlichkeit der unermeßlichen Welt im Gefunkel der Himmel über Himmel, im tiefen Blau des ätherischen Raumes,

*) Sap. Sal. c. 11, v. 22.

sich meinem kleinen äußern Auge offenbart, so offenbart sich in gewissen Momenten andachtsvollen Wahrheitsforschens, in einem mit einmal gleichsam aus dem Dunkel hervorblitzenden Zusammenhang hell leuchtenden Gedanken, meinem innern Auge die Herrlichkeit Gottes. Aber obgleich in mir, scheinen alle diese funkelnden Gedanken noch von höher herab, als jene Gestirne zu strahlen, und ich fühle tief, daß es nicht meine Gedanken sind, so wenig als es mir bei'm Anblick des gestirnten Himmels einfällt, daß ich die Blumen des Lichts selber hinpflanze. Freilich suche ich diese Gedanken, und ihre Ordnung, und sie finden sich nicht — höchstens nur einzeln und ohne Zusammenhang — ein, wenn ich sie nicht, und zwar nach einem Princip, planmäßig suche. Aber das ist es ja eben! Hätte ich sie, gehörten sie mir, so brauchte ich ja nicht sie zu suchen. Suchte Herrschel nicht auch planmäßig die Nebelsterne? Aber wie er sie fand, sagte er sich höchstens: „ich ahndete so was."

Solche Momente sind selig; und sie Andern zu verschaffen, ist mein philosophisches Bestreben. Denn eines Telescops bedarf es doch auch für die wahre Betrachtung des höchsten theologischen Gedankenhimmels. Das wahre innere Auge ist das andachtsvolle Herz, aber das diesem nöthige Telescop ist die gereinigte Logik; deren Glasschleifen zwar viel Geduld und kleinliche Mühe, die die Andacht selber in aller ihrer Demuth langeweilt, erfordert — gelingt es aber, auch überschwenglich belohnt. Denn kein Genuß geht über die Wonne klarer Ideen von Gott und deutlicher Begriffe in hellem Zusammenhang von Seiner Schöpfung. Kein Genuß ist auch moralisch heilsamer, weil nichts unser eigenes Selbst in seiner Nichtigkeit so sichtbar macht, als die Vergleichung unsers kleinen dunklen Ichs mit dem über dem-

selben strahlende Er, und dem ringsum dasselbe schimmernden Du.

* * *

Nach diesem Blick in die Höhe, müssen wir unsern Blick in die Tiefe senken, und einen zweiten Satz, gleicher Wahrheit, mit dem ersten annehmen: Gott, und Gott allein erfüllt alle Zeit, d. h. die Ewigkeit.

Wenn Ewigkeit nicht ein charakterloses, mit Unendlichkeit, Grenzenlosigkeit, Unermeßlichkeit und dergleichen bloß negativen Bestimmungen, mit zwar nicht unwahren oder falschen, aber durchaus an realer Wahrheit unfruchtbaren Wörtern, zu verwechselndes — und, leider fast immer verwechseltes Wort seyn soll; so muß es alle Zeit bedeuten, oder es bedeutet unserm Verstande, und selbst unserer Vernunft, gar nichts. Zwar ist keine Zeit integrirender Theil der Ewigkeit, als durch irgend ein Besonderes in der Dauer bestimmt — so wenig als irgend ein besonders bestimmter Ort integrirender Theil des Raumes; allein jede allgemeine, wahre Zeit eines denkenden Geistes z. B. ist Bestandtheil der Ewigkeit. Gott allein erfüllt alle Zeit, weil Gott allein unaufhörlich ist der Er ist; während kein einzelner Geist unaufhörlich zugleich war, ist und seyn wird, sondern in discreten Zeitmomenten jetzt oder sonst, zeitlich lebt — ebenso wie er in discreten Raumörtern hier oder dort räumlich lebt — und das Continuum der Gedankenfolge so unmöglich ist, als das Continuum der Bewegung. In der wahren untheilbaren Zeit gibt es also für die Endlichkeit viele Lücken — wie in dem wahren untheilbaren Raume; und jene füllt keine Weltdauer, wie diese keine Weltausdehnung. Gott

ist der Einzige Ewigwährende, wie der Einzige Allgegenwärtige!

* * *

Das Haus Gottes ist als mit dem Zeit-All und dem All-Raume noch nicht vollendet. Es fehlen noch immer darin die eigentlichen Zimmer und vielen Wohnungen, die unserm Verstande erst begreiflich werden in ihren mannigfaltigen Ordnungen und Einrichtungen, wenn wir die Wahrheit eines dritten Satzes philosophisch beherzigen:

Gott allein erfüllt alle Zahl, d. h. Gott allein ist die Ur-Einheit.

Wenn Einheit nicht ein charakterloses, mit Einzelheit, Einfachheit, Individualität, Identität, und was weiß ich, zu verwechselndes Wort seyn soll, so muß es alle Zahl bedeuten, und zwar die absolute Urzahl, das alle Zahlordnungen Erfüllende. Zwar ist keine Zahl, inwiefern sie durch irgend ein Einzelnes in der Menge bestimmt ist, integrirender Theil der Allheit — so wenig als irgend ein besonders bestimmter Ort des Raumes, oder irgend eine besondere Zeit der Ewigkeit. Aber Gott allein erfüllt eben deswegen alle wahre Zahl, weil auch in jeder Lücken sind — die keine Menge von Einzelwesen bis zur vollkommenen Einheit füllen kann — und jede ganze Zahl in's Unendliche eines Bruchs fähig ist. Die wahre bruchlose Zahl ist ein Continuum, wie der Allraum und die Ewigkeit — und kein Bruch erfüllt dieselbe.

Gottes Haus ist demnach ein durch die Allliebe in der Ewigkeit gegründetes, — durch die Allmacht im Ueberall-Raum aufgeführtes, — durch die Allweisheit in der Zahl-Allheit eingetheiltes und geordnetes All, das wir nicht πᾶν, sondern, weil es dreieinig getheilt ist,

πάνικ nennen — quæ fecit in pondere — in mensura et in numero. Sei es uns ein heiliges, ein theures, ein beglückendes Vaterhaus! und verlassen wir es ja nicht, uns gleichsam von demselben als von einem Gefängniß emancipirend — um in's fremde, von Zeit, Raum und Zahl, mithin aller verständigen Ordnung entblößte Chimärenland des Absoluten, der Abstraction, der Idealität, der bloßen Vernunft, der nur intellektuellen Anschauung, der gesetzlosen oder sich selbst gesetzgebenden Freiheit, des Unzeitlichen, Unräumlichen, Unzähligen — zu ziehen, allwo uns das eigentliche Nichts in seinen schwindlichten, dach-, wand- und bodenlosen Abgrund verschlingen wird. Behalten wir ja, um Gottes Willen, unsern vernehmenden Sinn, mit der Ueberzeugung, daß es auch sinnliche Wahrheit, und nicht bloß sinnlichen Schein gebe — unsern prüfenden und ordnenden Verstand, mit der Ueberzeugung, daß es auch logische Wahrheit, nicht bloß dialektischen Trug gebe — unsere gottesfürchtige Andacht, mit der Ueberzeugung, daß es auch religiöse Erkenntniß, nicht bloß religiösen Wahn gebe — damit wir nicht — alleine mit unsrer speculirenden Vernunft, nachdem wir uns selbst und die Welt verlassen, — auch sogar die Möglichkeit der Reue und des Entschlusses zum Hause des Vaters zurückzukehren verlieren — dann ganz ohne Rettung.

Letzte Glaubensbekenntnisse

des

christlichen Denkers.

Zur Vorrede *).

Religion und Weisheit sind älter als Philosophie und Wissenschaft. Beide erstere waren da bevor die Hellenen Plato und Aristoteles auftraten, und was schon Indier, Perser und Israeliten in dichterischer Sprache gehabt, in prosaischer Sprache suchten. Was wenigstens Sokrates und Plato suchten, und Aristoteles nachher auf bloße Wissenschaft bringen wollte und brachte, war ächte Weisheit und wahre Religion, Zwillingskinder derselben Mutter, der menschenliebenden und gottanbetenden Vernunft. Beide waren aber längst unter den durch Despotie und Hierarchie verdorbenen und verquackelten Völkern verwildert worden, und die unsterbliche Mutter selbst war in dem von allen verachtetsten, den Griechen gänzlich unbekannten Volk, ab und zu erscheinende Einsiedelerin. Sinnlichkeit und Phantasie, oder Sinnlichkeit und Verstand beherrschten hier die Despoten und Sklaven, dort die Priester und Götzendiener; die Vernunft, und mit ihr die Gotteserkenntniß, war gleichsam von dem höchsten Lebendigen auf der Erde verschwunden. Unter solchen Umständen wurde die bis heute herrschende dualistische Philosophie, die sich damals mit Recht um keine ihr bekannte Religion bekümmerte, ohne Hülfe höherer Offenbarung, geboren, und suchte auf dem ihr allein möglichen Doppel-Wege, was der Menschheit Noth war zur Verbesserung und Veredlung, welches sie Weisheit nannte. Der Doppelweg war Sinn und Verstand; denn obgleich

*) Zu einer vom Verfasser beabsichtigten Philosophie des Christenthums.

Anmerkung des Herausgebers.

es der vernünftige Geist war, der in ihr das Verlorene suchte, so, da keine Spur von dem dritten Wege da war, schlug sie jenen ein und konnte nicht anders. Sokrates, der hellenische Salomo, mit dem Unterschied, daß jener weltberühmteste unter den israelitischen Weltweisen ein verdorbener König, er hingegen ein unverdorbener Bürger in Griechenland war, lehrte durch Wort und That menschliche Weisheit, so weit diese reicht, Physiker auf dem Sinnenabwege und Sophisten auf dem Verstandesabwege, discursiv und dialectisch, bestreitend und beschämend. Er bahnte der verschwundenen Vernunft den Weg zur Wiederkehr, ohne diese Vernunft selbst, die ihm ihr verborgenes Irgendwovorhandenseyn nur durch einen Genius ankündigte, persönlich zu kennen. Plato hörte ihn, und nicht, wie seine übrigen Jünger, nur mit Aufmerksamkeit auf den Lehrer und die Lehre, sondern mit ganz besonderer Aufmerksamkeit auf den unsichtbaren Genius, von welchem jener bisweilen sprach. Aristoteles hörte Beide, mehr als Beide aber, wenig haltend von dem unverständlichen Genius des ältern, und den übersinnlichen Ideen des jüngern, sich und die Natur der Dinge. Von nun an war die neuentstandene dualistische Philosophie in zwei einander wesentlich entgegengesetzte Dualismen getheilt: in Dualismus des Sinns und des Verstandes, mit vorherrschenden Ideen und entschiedener Tendenz zum Uebersinnlichen, — und Dualismus des Sinns und des Verstandes, mit vorherrschenden Begriffen und eben so entschiedener Tendenz zum Sinnlichen. Dem Weisheit in der Wahrheit suchenden Plato, dessen Blick beständig gen Himmel gerichtet war, verwandelte sich alles Wahre in organische Ideen — dem Aristoteles, der den Blick immer auf die Erde heftete, verwandelte sich alles Wahre in cristallisirte Begriffe. Beide, gleich verständig und sinnbegabt, jener aber mit ungleich lebhafterer Phantasie

und lebendigerer Einbildungskraft, dieser mit leichter ordnendem Blick und größerer Beobachtungsfähigkeit, konnten nicht anders. Scharfsinnig war der Eine wie der Andere, aber Plato mehr im Innern: Hohen und Tiefen — Aristoteles mehr im Aeußern: Weiten und Breiten — jener ein Mann voll Erinnerung, dieser ein Mann reich an Gedächtniß, beide die ausgezeichnetsten Geister ihrer Zeit, und dazu befähigt, gebildet und geschickt, einer höhern Offenbarung entbehrenden oder verkennenden Menschheit Gesetze der Geistesbildung in Künsten und Wissenschaften für Jahrhunderte zu geben. Aechte Weisheit und wahre Religion konnte aber nur der unter den Menschen Einzige lehren, der die versiegte Gottes-Erkenntniß unmittelbar aus dem Urquell des Einzigen über den Geistern geschöpft hatte. In Seinem Gottes-Evangelium finden wir, was Sokrates, Plato und Aristoteles in der menschlichen Seele, und in der umgebenden Welt, in der innern und in der äußern Natur, in Ideen und Welt-Begriffen suchten. Nur die von Seinem Geist erhellte Vernunft ist eine sehende, die mit eigenem Auge unmittelbar, weder durch gefärbte Gläser des Sinns, noch durch vielfach geschliffene Gläser des Verstandes, das Princip der allerdings nur durch jene Gläser klar und deutlich erkannten Ursachen und Dinge, sieht, und das Absolute über dem Idealen und Realen findet.

Man hat häufig Sokrates mit Jesus Christus verglichen, und si parva licet componere magnis, haben wir, in gehöriger Unterordnung, gegen diese Vergleichung nichts, wenn sie nur nie vergißt den Stufen-Unterschied anzumerken. Sokrates war unstreitig ein sich opfernder Messias der Sinn- und Verstand-entwickelten, Staatsbürgerlichen Menschlichkeit, und verdient zu oberst im Rathe der Völker, wie Salomo, bevor er geistig starb,

im Rathe der Könige, zu sitzen. Aber Christus war ein im Leben, Lehre und Tod sich opfernder Messias der Vernunft-entwickelten, Welt-bürgerlichen Menschheit, der zu oberst im Rathe der Geister den Sitz am Throne des ewigen Vaters, allein unter Allen die gelebt haben, einnehmen darf. Passender, und vielleicht ohne großen Stufenunterschied, ist die Vergleichung des Sokratesjüngers Plato mit dem Jesusjünger Johannes Wie jener Erstere auf den Genius seines Lehrers vorzüglich aufmerksam gewesen, beherzigte dieser hauptsächlich den heiligen Geist seines Meisters. Die Entstehung der Philosophie scheint von vielen Seiten betrachtet ein Vorbild der Entstehung des Christenthums. Dunkle, düstre, ringsbewölkte Nacht deckte die verirrte, verwirrte und verwilderte Menschheit, aber der Mond der Wahrheit ging auf, bevor die Sonne hervorbrach. Um so mehr ist zu wundern, daß die christlichen Philosophen, am hellen Tage noch, Alles nur im Lichte des heidnischen Mondscheins sehen wollen; als trauten sie noch stets dem immer wechselnden Mond mehr als der sich immer gleichbleibenden Sonne? Das Kirchen- und Priesterthum hat zwar auch, wie der Mond, gewechselt; aber das wahre Christenthum, das Evangelium, nie!

Bewunderungswürdiger als alle Nachfolger in der Philosophie ist der Sinn- und Verstand-begeisterte Plato, und kein christlicher Philosoph — wenn es, wie wir hoffen und erwarten, dergleichen geben wird — wird auf die Bewunderung Anspruch machen können, die ihm gebürt; denn einem solchen ist nicht nur Plato, sondern der, dem Plato die Schuhriemen aufzulösen nicht würdig war, vorausgegangen. Aber kein christlicher Philosoph wird auch je nach Bewunderung im mindesten fragen. Bescheiden wird ein solcher sich immer nur für einen Ausleger des Evangeliums ausgeben, und

sich mit der Ehre, oder vielmehr Seligkeit begnügen, Jesu Christi lebendiges Wort in dessen heiligen Fülle, denjenigen, die es aus des Heilands eigenem reinen Munde nicht mehr hören können, in gegenwärtiger Sprache stets klarer, faßlicher und allgemein verständlicher zu wiederholen, damit es auch von denkenden, und nicht nur von fühlenden, nicht bloß von den Armen, sondern auch von den Reichen, nicht bloß von den Ungelehrten, sondern auch von den Gelehrten vernommen werde. Er wird zeigen und beweisen können: daß Philosophie ohne Theologie, Methaphysik ohne Gotteserkenntniß, und Menschenveredlung ohne Christenthum, heutigen Tages Unverstand und Wahnsinn ist.

Es dürfte auffallen, daß meine fragmentarisch dargestellten Forschungen und Betrachtungen, am öftesten, inwiefern sie polemisch sind, sich gegen Pantheismus, oder das sogenannte Identitätssystem, richten; und allerdings ist dieses nicht unabsichtlich der Fall, obgleich ich wohl weiß, daß die übrigen bisherigen metaphysischen Systeme nicht weniger die Wahrheit verfehlen als dieses. Die Ursache, warum ich es hauptsächlich vor allen andern bekämpfe, ist nicht nur, weil ich es für unmoralisch und irreligiös, sondern auch für das verständigste, wahrscheinlichste, und Schein für Wahrheit einmal angenommen, consequenteste und verführerischeste von allen bisher aufgestellten Systemen halte; das ungleich schwerer auch als jedes andere sich widerlegen läßt. Es ist bisher wenigstens lange nicht so gründlich, wie die meisten andern widerlegt worden — und Jacobi, der deutsche Plato, hat so wenig alle Blößen des Spinozas und Schellings vollständig und

völlig aufgedeckt, als der griechische den gröberen Pantheismus der Eleaten. Kant hat dieser Ein-Allheits-Lehre durch seine Kritiken nur in die Hände gearbeitet.

Meine Philosophie ist eine menschliche. Wer sich bloßes Thier fühlt, wähle eine thierische — wer sich bloßes Ding wähnt, wähle eine dingliche.

Nur muß ich bemerken: in einer dinglichen Metaphysik ist kein Leben — in einer thierischen keine Freiheit. In beiden weder Würde noch Kenntniß, noch Liebe?

Dadurch, daß es eine absolut menschliche Metaphysik ist, versteht sich, daß es eine durchaus freie (freiursächliche) genetische, organische, lebendige Metaphysik ist — keine gefühllose Logik, keine leblose Mathematik — keine zwecklose Ontologie — die alle drei nur Rubriken liefern können, welche, wenn sie auch wahr wären, keine Wahrheit, als diese — nichts Wahres aber enthalten würden. Noch weniger ist es eine alles tödtende Chemie, die selbst das Unlebendige zerstört, um die Natur zu ertappen.

Es ist aber keine gemeine — keine trivial-menschliche, sondern eine ideal-menschliche. Denn es ist eine Lehre von den Gesetzen, von den Regeln, von dem Ur-Wahren — nicht eine Beschreibung der Störungen, der Ausnahmen, des Wahrscheinlichen. Mögen Andere fortfahren, das Licht durch bloße Schatten darzustellen — das Wachen aus bloßem Schlaf herzuleiten — das Leben aus bloßem Tod — und Alles aus bloßem Nichts zu construiren.

Gott konnte nur Göttliches erschaffen. Was ist aber Göttliches unter Gott, wenn es nicht das Mensch-

liche — das Ideal-menschliche ist? Kennen wir etwas höheres, schöneres, edleres, besseres? Es giebt nur ein Princip, woraus alles Ur-Wahre, Ur-Schöne, Ur-Gute; und es giebt nur eine Ursache, woraus alles Endliche, abgeleitet Wahre, Schöne und Gute — nebst allem übrigen Endlichen. Jenes ist Gott — diese ist die Menschheit.

Von dem Glauben an Gott und von der Erkenntniß Gottes.

Es wäre überaus wichtig, das Fürwahrhalten des göttlichen Urwesens durch ein dafür allein passendes Wort von jedem andern Fürwahrhalten unterscheiden zu können. Denn die Ueberzeugung des menschlichen Geistes vom Seyn Gottes ist doch wahrlich eine ganz andere, stärkere, höhere und tiefere, als die Ueberzeugung von dem eigenen Daseyn und dem Daseyn einer uns umgebenden Welt, oder als die Ueberzeugung von Allem und Jedem, was erfahren, gekannt, begriffen, geschlossen und gewußt werden kann. Sie liegt auch jeder Ueberzeugung vom Unsichtbaren überhaupt und von Allem, was nur gefühlt, geahndet, gewünscht, gehofft und geglaubt wird, zum Grunde. Nur wo jenes, noch durch kein auszeichnendes Wort genügend bezeichnetes Fürwahrhalten oder Wissen von Gott sich in einem klaren und reinen Bewußtseyn findet, ist auch das davon abhängige Fürwahrhalten des Unsichtbaren und Uebersinnlichen klar

und rein. Wir glauben allerdings Alle an Gott, oder eigentlich an das Göttliche, und es giebt keinen Sterblichen, der es nicht wenigstens ahndet; alles Lebendige fühlt die Nähe des Schöpfers auf eine mehr oder weniger bewußte, klarere oder dunklere Weise; wir glauben auch an unsere Freiheit, an unsere Unsterblichkeit, an manches Unsichtbare, das unter Gott ist; alle religiöse Völker glauben an ihre Religionsstifter, an irgend einen Gottgesandten, und an wie vieles Unwürdige glauben nicht die Meisten — ja, an wie Vieles glauben wir Christen selber nicht, und entdecken, wenn wir redlich in uns gehen, wie sehr Selbstliebe, Vorliebe zu diesem und jenem, Eindrücke während unserer Kindheit, Angewöhnungen, vielleicht sogar Träume, die wir vergessen haben, in unseren Gefühlen mit unserm Glauben an das Uebersinnliche spielen? — Das „Ich glaube“ ist, in unsern Zeiten wenigstens, immer mit einem Schatten von Ungewißheit behaftet, wenn es auch noch so zuversichtlich ausgesprochen wird. Niemand traut demjenigen vollkommene Gewißheit zu, der nur „ich glaube dieses oder jenes“ zu sagen wagt. Wenn daher Jacobi, mit scheinbarer Ueberzeugung von seinem Nichtwissen der Wahrheit, sich dem bloßen Gefühlsglauben (ob derselbe gleich, wie er in seiner Seele war, richtiger und vernünftiger als jedes Wissen bisheriger dogmatischer Theisten seyn mochte) in die Arme warf, schien es ein Salto mortale, ein Sturz der Verzweiflung zur Rettung der Seele durch Aufgeben des Geistes. Denn der Geist ist in seinem Erkennen über Gefühl und Glauben erhaben. Er erkennt, was die Seele ahndet und das Herz glaubt.

Da aber die deutsche Sprache nur ein Wort für die verschiedenen Arten und Stufen von Glauben hat, so finden wir es nöthig, den wahren, nicht allein ahnenden und fürchtenden Gottesglauben, von jedem andern Glauben

dadurch zu unterscheiden, daß wir ihn Vernunftglauben (Vernunft als Vernehmen Gottes gefaßt) nennen. Wir unterscheiden ihn nämlich damit — von dem Glauben der Phantasie, der auf der Macht äußerlicher Eindrücke auf unsere Einbildungskraft beruht, und aus welchem der Aberglaube und Wahn entsteht; — von dem Verstandesglauben, der aus hinreichend erachteten subjectiven und objectiven Gründen etwas für wahr hält, ohne dessen gewiß zu seyn; — von dem Autoritätsglauben, den wir auch als Glaube des Willens bezeichnen können, weil wir uns darin einer Autorität unterwerfen, auf welche hin wir etwas Gegebenes für wahr annehmen (die Autorität sagt: du sollst glauben, und dann glauben wir, weil wir glauben wollen); — von dem Gefühlsglauben endlich, der an der seligen Befriedigung, welche eine Wahrheit den Bedürfnissen des Herzens gewährt, diese Wahrheit erkennt. Jeder dieser verschiedenen Arten von Glauben kann wahr seyn, wenn es die Wahrheit ist, die sich ihm offenbart; aber auch jeder kann irren, wenn eine Täuschung der Phantasie, des Verstandes, des Gehorsams gegen die Autorität oder des Gefühles ihn von der Wahrheit ableitet. Und Gewißheit hat jeder Glaube nur, wenn er mit der Offenbarung Gottes in der Vernunft und im Gewissen übereinstimmt.

Auch das bedauern wir, daß die deutsche Sprache nicht wie die griechische, lateinische, französische und englische für das bloße Fürwahrhalten und das Hingeben der ganzen Seele an die erkannte Wahrheit zwei Worte hat: wie δοκέω und πίστις, credo und fides, croyance und foi, belief und faith; von welchen je das letztere nur die vertrauensvolle Hingebung bezeichnet. Im dänischen „Tro" liegt dieser letztere Sinn; es wird aber auch gebraucht für das, was im Deutschen Glauben heißt,

insofern es mehr ist, als ein bloßes Meinen. So müssen wir zwar für den Glauben der Vernunft und des Gewissens, durch welchen jene allein wahre Vernunft und dieses allein sicheres Gewissen ist, für den Glauben, der zugleich Gott erkennt, und der die Hingebung an Gott wirkt, die nach Paulus gerecht und selig macht, fortfahren das Wort Glauben zu gebrauchen, nur mit der ausdrücklichen Erklärung, es geschehe in dem allerhöchsten Sinn. So gebrauchen wir ja auch das Wort Licht, nicht bloß vom Kerzen- oder Lampenlicht, selbst nicht nur vom Sonnenlicht und elektrischen Licht, sondern auch von dem ursprünglichen Licht, von dem es am ersten Schöpfungstage hieß: „Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht"; ja von dem es heißt: „Gott ist Licht, und keine Finsterniß in Ihm." —

Der Glaube an Gott ist das Erwachen der Vernunft, das Wachen derselben ist die Erkenntniß Gottes. Es giebt im menschlichen Geiste eine angeborene Wahrheit; Gott; und die Vernunft ist das Bewußtwerden derselben. Im Gefühl, als religiöses Gefühl, wird zwar auch diese Wahrheit empfunden und geahndet, und der Gefühlsglaube kann mehr oder weniger wahr, so wie auch stark und mächtig seyn. Aber wir möchten nicht unsern Glauben und unsere Erkenntniß Gottes auf's Gefühl zurückführen, wie Jacobi. Jacobi schloß von seinem eigenen seltenen, eben so hellen als tiefen, frühe durch ungewöhnliche Forschung gereinigten Gefühl zu vertrauensvoll auf das Gefühl aller Anderen, und hielt, mit Unrecht, Gefühl und Gefühlsglauben für weniger verschieden nach den individuellen Beschaffenheiten, als Vernunft, Verstand und die übrigen Vermögen zur Wahrnehmung und Erkenntniß in den Menschen. Die Menschen, sich selbst überlassen, sind noch viel uneiniger in ihren Gefühlen als in ihren Gedanken, und laufen eben so sehr Gefahr

gottlos zu werden durch gefühlvollen Aberglauben, als durch begriffreichen Unglauben. Es ist schrecklich, an Gott nicht zu glauben; es ist aber eben so schrecklich an Gott falsch und unwürdig zu glauben Denn, wenn die Behauptung: Es ist kein Gott! thöricht und thierisch ist, so ist der Glaube an einen leidenschaftlichen, grausamen und bestechlichen Gott rasend und teuflisch. Gesteht Jacobi doch selber, daß Fetischismus ihm noch abscheulicher sey, als Atheismus. Gegen diesen letztern ist ohnehin jedes Volk gesichert; denn, laufen auch einige Sterbliche Gefahr sich zu verdenken, so laufen alle Völker mehr oder weniger Gefahr, sich zu verglauben. Christus hat auf den Glauben an den Sohn gedrungen, aber um zur Erkenntniß des Vaters zu führen. Seine Jünger alle glaubten schon an Gott; er fand das aber lange nicht hinreichend, wie alle seine Reden beweisen. „Du glaubest, daß ein einiger Gott ist“, sagt Jacobus; „du thust wohl daran; die Teufel aber glauben es auch und zittern.“

Wir behaupten, die Vernunft erkenne Gott, indem sie an Gott glaubt, und sey nur mittelst dieser Erkenntniß, was sie ist, über jede Fähigkeit in uns, über unsern Verstand, unsern Sinn und unser Gefühl erhaben, und daß sie nur zufolge dieser eigenthümlichen Erkenntniß selbst über unsere Freiheit herrschen solle. Aller Glaube, der sich nicht auf Erkenntniß stützt, wenn er auch durch eine Offenbarung geweckt worden, ist blind; und dem Geistblinden läßt sich so wenig Gottes Licht, als dem Leibblinden der Sonne Licht offenbaren. Wer die Erkenntniß von Gott, das hellere oder dunklere Gottbewußtseyn in dem zur wahren Menschheit entwickelten Menschen läugnet, der läugnet die Vernunft; und wer die einzige Quelle dieser Erkenntniß, darum, weil sie nicht in dem trockenen Sande des Verstandes fließt, in

dem von ihr befruchteten Gefühle sucht, der kehrt, nach vergeblichem Herumirren in der lybischen Wüste, in die Arme des Delta's zurück, um den Ursprung des Nils zu entdecken.

Wir geben zu, daß das bloße Vernünfteln (ratiocinari, räsoniren), d. h. das bloß logische Verfahren, von dem gegebenen Untern, zu dem gesuchten Höhern und Höchsten, durch Analysis und Synthesis, durch Abstraction und Reflexion, in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, hinaufzusteigen, unmöglich auf etwas Anderes führen könne, als höchstens auf die Idee von einem anfangslosen, allmächtigen Urgrund der Welt, oder von einem absoluten Eins und Alles.

Aber das Vernünfteln ist nicht die Vernunft selbst, auch nicht einmal das Geschäft der Vernunft, sondern eigentliches Geschäft des von der Vernunft angeregten Verstandes. Was dieser sucht, ist das letzte, oberste, allgemeinste Begreifliche. Dies sucht aber die Vernunft nicht, die entweder gar nicht da ist, oder etwas viel Besseres schon vernimmt, wahrnimmt und erkennt. Der ihr und der Sinnlichkeit zugleich zu Gebote stehende Verstand verrichtet, abwechselnd mit der Phantasie (seiner gleichsam weiblichen Gehülfin) jenen logischen und künstlichen, wissenschaftlichen Dienst. Den Grund- oder Schlußstein des Weltgebäudes, den obersten Ring in der Kette des Werdens, den ergründlichen Urgrund der Natur zu finden, das ist nicht das Bestreben der Vernunft — sie weiß, daß man mit einem solchen Suchen in Zeit und Raum und Zahl, aus der Mitte, nie zum Anfang und nie zum Ende kommt — sie frägt nach jener unermeßlichen Kraft der Welt und nach der anfangslosen Macht ihres Grundes nicht, weil sie schon mit ihrem ersten Blick auf Beide herabsieht. Die Vernunft hat ein ganz anderes und alleiniges Interesse, das Interesse sich ihrem Ur=

sprung zu nähern, und den von ihr erkannten Einzigen, den Schöpfer ihrer Freiheit, den Vater ihrer Liebe, den Geber alles Guten, mittelst Reinigung des Herzens, würdiger und würdiger, mithin klarer und klarer, zur allmäligen Wiedererlangung der geahnten Seligkeit anzuschauen. Sie würde dieses Interesse, dieses Strebens, dieser Sehnsucht nicht fähig seyn, wenn sie nicht das Ziel ursprünglich erkennete, d. h. urkennete.

Die Idee von Gott ist und war mit der menschlichen Vernunft gegeben; denn die menschliche Vernunft ist nichts anderes, als diese Idee selber in einer irdisch-realen Einfassung. Wo von Sinnlichkeit beschränkte Vernunft waltet, ist Verstand, eben dadurch vorhanden, und Freiheit, sich im Leben nach dem Erkannten, oder auch nur Geahnten, zu richten und zu bestimmen.

Die menschliche Vernunft, diese innere, ursprüngliche Offenbarung Gottes, ist aber nicht in allen menschlichen Individuen entwickelt, in Vielen, kaum entwickelt, schon erstickt, in Wenigen sich der Reife nähernd, in einem Einzigen, Muster der Menschheit, war sie vollendet. Die einzige reine menschliche Vernunfterscheinung auf Erden war Jesus Christus; denn sie war die göttliche Weisheit selber in vernünftiger, verständiger und sinnlicher menschlicher Hülle. Das Wort (der Offenbarer der Vernunft und der Gotteserkenntniß in ihr) war im Anfange und von Anfang an da; es verhallte aber im Innern der sich untereinander und durcheinander frei (bis zum Verlieren der Freiheit, die sich durch Mißbrauch abstumpft und verzehrt) verderbenden Menschen, während es im Aeußern der ganzen Schöpfung, für sie vergebens, forttönte. Da stieg das ewige Wort, der Träger der reinen Idee von Gott, der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens, als voll-

kommene Vernunft, im Ideale der Menschheit (gleichsam ein neuer, dem Staube des ersten, dem Fleische nach, herrlicher entblüheter Adam) zu uns herab und wandelte unter uns.

Wenn sämmtliche damals lebende Menschen alle Vernunft, und bis auf den letzten Schimmer der Gotteserkenntniß die Urkunde von dem Einzigen, verloren gehabt hätten, würde Er selbst, der unbefleckte Sohn Gottes, nicht die Menschheit haben retten und aus ihrem tiefen Fall wieder emporrichten können; denn keine Menschheit, nur Thierheit wäre dann auf der Erde mehr vorhanden gewesen. Auch würden ganz vernunftlose Geschöpfe, in denen alle frühere Offenbarung erlöscht, und denen selbst der Name des Einzigen fremd geworden wäre, Ihn ganz und gar nicht verstanden haben, am allerwenigsten, wenn Er von seinem und ihrem Vater im Himmel sprach und sich mit ihnen von einer Gesinnung und Heiligung und Seligkeit unterhielt, die alle Aristoteles-Begriffe und alle Platos-Ideen weit überstiegen. In dem übrigens verachtetesten und vielleicht verdorbensten aller damaligen Völker lebten aber noch Viele, die mittelst einer wunderbar erhaltenen, die allerälteste in sich am reinsten bewahrenden **Urkunde** die Mutter-Idee alles Guten, Wahren und Erhabenen, die Idee von Gott, dem Einzigen, zwar nicht praktisch unverfälscht, aber theoretisch rein, aufbewahrt hatten, und denen es, zu Folge der durchaus angeerbten Ueberlieferung, unmöglich war, nicht an den einzigen Gott, den Gott ihrer Väter und Urväter, bis zum ersten aller Patriarchen hinauf, mithin an den Schöpfer des Himmels und der Erde, zu glauben. An diese wandte Er sich, und zwar nicht an die Verständigsten und Kenntnißreichsten unter ihnen, sondern an die Einfältigen und Unwissenden, die in einem kindlichen Herzen von ihrem

Volksglauben gleichsam nur das Ursprüngliche hatten, wie jedes unmündige Kind in seinem Keime nur das Ursprüngliche der Menschheit hat. Nicht, was ihnen schon von seinem Vater gegeben, wollte Er ihnen geben; sondern das, was die verdorbene Welt und ihre eigene mißbrauchte Freiheit ihnen geraubt hatte, wollte Er ihnen, und durch sie uns Allen, wiedergeben.

Seine Belehrungen hielten sich daher nicht bei dem Glauben an Gott und bei der Gotteserkenntniß auf, die Er in seinem Volke voraussetzen konnte. Denn Gott in seiner Allmacht, Herrlichkeit und furchtbaren Heiligkeit erkennen zu lernen, an Ihn zu glauben und vor Ihm zu zittern, war dem jüdischen Volke nicht nöthig, wenn es auch allen übrigen Völkern nöthig war. Seine Regierung war ja die einzige von diesem Volk anerkannte, und wenn es sich auch unaufhörlich gegen Ihn empörte, geschah es mit Bewußtseyn, daß es sich empörte. Sie selbst sich aber in ihrer Schlechthinunfähigkeit sich selbst zu retten, und die Welt in ihrer Grundverdorbenheit kennen zu lehren, das war Christi angelegentliche Sorge; weil ihr Sinn und Verstand beide verschroben, ihre Herzen verkehrt, ihre Hoffnung und ihre Furcht, wie ihr ganzer Wandel, trotz dem Strahle der Vernunft, ohne Liebe blind war. Sie hatten Gott nicht theoretisch vergessen, aber praktisch sich von Ihm abgewendet und gegen Ihn empört, und gehorchten ihren eigenen Trieben und der Welt Anlockungen, statt Seinem heiligen Willen, den sie höchstens sklavisch nach einem strengen Ceremonialgesetz befolgten — nicht frei in Bekämpfung der Selbstsucht und der niederen Triebe, und in liebevoller Gesinnung gegen einander zu erfüllen strebten. Die Herzen zu reinigen, ihnen Liebe einzuflößen, und dadurch allein die Empfänglichkeit für das volle Licht der ursprünglichen, durch Ihn

in Gnade und Wahrheit vollendeten Offenbarung neu zu beleben, das war Hauptzweck des Heilandes, und ist und bleibt für uns und alle Zeiten die fruchtbarste Wirkung seines heiligen Evangeliums.

Ich weiß mit vollstem Bewußtseyn, in allem Momenten desselben, mit gleicher Ueberzeugung, wie ich weiß, daß ich bin, und daß außer mir ein von mir verschiedenes manigfaltiges Etwas ist, das ich Welt nenne, daß über mir ein höchstes, einziges, ewiges — über das Einzelne und Manigfaltige, über Alles, was sich in Zahl, Zeit und Raum offenbart, erhabenes — allwissendes, allgütiges und allmächtiges Urwesen ist, ohne welches weder ich noch die Welt da seyn könnte, das ich Gott, den Sich über Alles in Allen offenbarenden Einzigen, den Schöpfer nenne.

Ich bedarf daher keiner sogenannten Beweise für das Daseyn (oder richtiger Seyn) Gottes; so wenig als ich für mein eigenes Daseyn und das Daseyn einer Welt außer mir eines Beweises bedarf. Vielmehr könnte ich ohne das Wissen von Gottes Seyn weder meines eigenen Daseyns noch des Daseyns der Welt vollkommen gewiß seyn; denn ich könnte solches Daseyn schlechterdings nicht begreifen.

Dieses unmittelbare Wissen von Gott, oder Gottesbewußtseyn, ist eine Offenbarung Gottes an das Höchste in mir, das ich theoretisch Wahrheitssinn, praktisch Gewissen nenne. Das Vernehmen dieser Offenbarung und ihre Herrschaft über all mein Danken nenne ich Vernunft, und das Vertrauen zu derselben, welches all mein Fühlen, Wollen und Thun beherrschen soll, ist der Glaube. Mit anderen Worten: Gott selbst ist es, der

mich Seiner bewußt macht, so wie Er mich meines Ich's bewußt macht und mich der von Ihm erschaffenen Welt bewußt macht. Dieses dreifache Bewußtseyn begründet meine ganze Erkenntniß und Wissenschaft vom Seyn und Daseyn; eine Erkenntniß und Wissenschaft, die aber nur in dieser Unterordnung des Selbstbewußtseyns und des Weltbewußtseyns unter das Gottesbewußtseyn Wahrheit hat. Keiner erkennt in Wahrheit sich selbst und die Natur, der nicht Gott erkennt.

Wenn die Menschheit nicht gefallen wäre, und ihr Wahrheitssinn, ihr theoretisches wie praktisches Gewissen rein geblieben; so hätte die ursprüngliche Gottesoffenbarung allgemein genügt; Gott hätte in ihr fortgefahren, zu allen seinen Kindern gleichsam selber zu reden, und Alle hätten fort und fort seine Stimme vernommen, in immerwährendem Fortschritt der Gotteserkenntniß, Selbsterkenntniß und Naturwissenschaft. Ein jeder Fortschritt in der Naturwissenschaft oder Kosmologie und in der Selbsterkenntniß oder Psychologie wäre auch ein Fortschritt in der Gotteserkenntniß oder Theologie (der wahren Philosophie) gewesen, und die wahre Religion wäre die einzige aller Menschen und Völker.

Daß dieses nicht ist, daß es auch falsche Religionen, Wahnglaube, Aberglaube und Unglaube unter den Menschen giebt, und daß es Fortschritte, unläugbare Fortschritte in der Philosophie (insofern sie im Ich und im eigenen Denken die Wahrheit und Weisheit sucht) und in der Naturwissenschaft (insofern sie das geschaffene All in Raum, Zeit und Zahl zu erkennen strebt) hat geben können, ohne Fortschritt in der Gotteserkenntniß, ja mit Entfernung von Gott und Vergessenheit Gottes, bis zum Pantheismus und Atheismus, — ist mir ein Beweis von dem Sündenfall der Menschheit und von dem allgemeinen Verderben, worin das Herz unrein (nur

das reine Herz kann Gott schauen) und der Wahrheitssinn in Vernunft und Gewissen verdunkelt worden ist. Darum sehe ich ein, daß die wahre Religion, außer jener ursprünglichen Offenbarung, besondern, sie wieder auffrischenden, bestätigenden und fortsetzenden Offenbarungen an vorzüglich der göttlichen Wahrheit empfängliche Menschen — und es irret mich nicht, wenn dabei mehr als ihr Verstand, Gefühl und Phantasie angeregt worden sind — hauptsächlich aber, und in voller Klarheit und Wahrheit, dem Gott-Menschen, Jesus Christus, in welchem Gottesbewußtseyn und Selbstbewußtseyn Eins waren und sind — zu verdanken ist. „Nachdem Gott vor Zeiten manchmal und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat Er am letzten zu uns geredet durch den Sohn.“ — „Das Gesetz ist durch Mosen gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden.“ —

Durch Ihn ist das Gottesbewußtseyn, das in der Menschheit nie ganz erstorben, aber von dem Selbstbewußtseyn und Weltbewußtseyn, in Egoismus und Sinnlichkeit, überwuchert, nur in den edlern Denkern theoretisch, als Vernunft, in den sittlichen Menschen praktisch, als Gewissen, lebte, aus dem Schlummer neu geweckt, zur Herrschaft über jedes andere Bewußtseyn gebracht und die Erkenntniß Gottes zum Gemeingut Aller, die an sein Evangelium glauben, gemacht worden.

Jesus Christus.

(Ille, quo vivit humanum genus.)

Christus, der Gründer des Reiches Gottes auf der Erde und der Heiland der Menschheit, ist der geschichtlich einzige vollkommene Lehrer der Wahrheit und Spender der Seligkeit *). Nach seinen eigenen, seiner Jünger und aller seiner Apostel Aeusserungen, hat Christus keine neue Religion, Glaubens- und Tugendlehre vorgetragen und eingeführt. Der Kern seines Evangeliums ist so alt, wie die Menschheit. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß die Urreligion des ersten asiatischen Volkes reiner und im eigentlichsten Verstande christlicher war, als die noch immer bis jetzt herrschende irgend eines europäischen Volkes — denn Kern seines

---

*) Seligkeit — ist ein Gefühl, ein Zustand der Seele, das ohne Christus, außer dem Bereich seines Einflusses, ohne Beziehung auf Glauben an ihn, nie stattgefunden, nirgends stattfindet, und nie stattfinden wird — so wenig als Tageslicht außer dem Bereich der Sonne. Der überirdischen Wonne, für welche die deutsche Sprache das Wort Seligkeit besitzt, ist nur ein Christ fähig. Glücklich, glückselig, froh, zufrieden, können Heiden, Juden, Türken und Papisten seyn; aber Seligkeit ist allen diesen ein schlechthin fremdes und unbekanntes Gefühl, selbst wenn der alleinige Gott ihnen nicht ein fremder und unbekannter Gedanke ist.

Evangeliums ist Offenbarung des einzigen Gottes, Lesen dieser Offenbarung in der Vernunft und Richtung nach derselben im Leben mittelst des Gewissens -- zusammengenommen die Wahrheit, die so alt, wie Vernunft und Gewissen ist. Aber so weit die heutige Menschheit die Geschichte kennt, ist diese Kernlehre nur stückweise von den ältesten Weisen und Propheten vorgetragen worden — nie, und nirgends in ihrem ganzen Umfang, so wie nie und nirgends in ihrer vollkommenen Reinheit, am allerwenigsten in ihrer höchsten Einfalt und Gemeinfaßlichkeit ausgesprochen worden. Was aber eben so gewiß ist, (und sicherlich für die gefallene schwache Menschheit das wichtigste) ist, daß nie und nirgends ein lebendiges Beispiel jener ewigen auch auf Erden vollständig darstellbaren Wahrheit in der Menschheit vor der Erscheinung dieses Gottes- und Menschensohnes auftrat. Nicht seine Lehre, sondern sein Leben und Sterben und Wiederaufleben, worin sich der Kern der Menschheit offenbarte, war und ist was schlechthin neues. Glauben an Gott war lange vor Ihm da; Glauben an Menschheit ist erst durch Ihn möglich geworden. Vor Ihm kannte die Menschheit sich selber nicht — weder von ihrer Lichtseite, noch von ihrer Schattenseite — weder in ihrer möglichen Erhöhung, noch in ihrer wirklichen Erniedrigung. Denn das Archetyp (nach welchem allein Ideal und Carricatur beurtheilt und erkennt werden kann) war bis auf seine Ankunft hier auf Erden nicht vorhanden.

Die Erde kann so wenig einen Mond als eine Sonne im Physischen entbehren. Ebenso im Geistigen die Menschheit. Es ist die Bestimmung beider, der Menschheit, wie der Erde, so lange die Zeit dauert, nicht im Lichte allein, sondern auch im Dunkel zu wandeln.

Tag und Nacht wechseln für beide nicht allein mit einander ab, sondern sind zugleich für beide miteinander da. Dies ist Bedingung des Endlichen, sowohl im Geistigen wie im Körperlichen, im Uebersinnlichen wie im Sinnlichen. Die Geschichte der Menschheit ist aber mehr einer beständigen Nacht, als einem unaufhörlichen Tage zu vergleichen. Die Sonne, die sie erhellt, ist aber keine zeitliche, mithin allem Zeitlichen, ihres Lichteinflusses, ihrer Aufklärung und Belebung ungeachtet, eine stets verborgene Sonne. Diese unmittelbar anzuschauen, ist jedes geistige Zeit-Auge zu blöde; und, wäre das unmittelbare Anschauen des Ewigen diesem Zeitlichen auch nur einen Augenblick möglich, würde solches das Auge durch seine Strahlung ausbrennen. Die ewige Sonne sorgte dafür, daß den Geistern der Menschheit ein weniger blendendes, milderes, sanfteres Licht, in der Nacht des zeitlichen Daseyns, gleichsam ein Mond Seiner Herrlichkeit, der alle Strahlen des Unsichtbaren sichtbar sammelte, aufgieng. Dieser Mond war und ist der göttliche Menschensohn Jesus Christus, der unter den Sternen erster und letzter Größe aller Weisen, Propheten und Tugendhaften

Velut inter ignes
Luna minores

am Himmel der Menschheit leuchtet *).

---

*) Man stoße sich nicht an dem Mangelhaften in der Vergleichung des Christenthums mit dem Mondenscheine! In bildlicher Sprache wird vom Mathematischen abgesehen und auf's Dynamische allein Rücksicht genommen. Der hat nie die paradiesische Anmuth der Natur gesehen und gefühlt, der nicht Gebirge und Thäler, Wälder und Fluren, Meer und Bäche im Mondschein gesehen und gefühlt hat. Alle Schlacken der grellen Tagwirklichkeit fallen gleichsam weg in dieser alles reinigenden, alles mildernden, alles verschönernden Helle. Die ganze Natur wird

Wer in Seinem Lichte geistig wandelt, wandelt so sicher, wie in der Erdennacht jeder Pilger beim hellen Vollmondschein; denn er wandelt im Lichte, das Ihm, und zwar Ihm allein von der verborgenen Sonne hinlänglich zur Beleuchtung des Pfades mitgetheilt worden. Nur bilde sich kein geistiger Wanderer ein, unmittelbar im ewigen Sonnenlichte hienieden zu wandern — und wirklich mit eigenen Augen den Urquell desselben zu schauen! „Warum nicht?“ Dürfte ein Vernunft-Philosoph oder ein nur rationalistischer Theolog fragen. Darum erstlich nicht, weil es nicht wahr ist. Nicht, daß wer sich solches einbildet, sich darin irre, daß jenes Licht dem Urquell unmittelbar entströme; aber darin irrt er, daß jenes Licht ihm unmittelbar einleuchte, daß er es mit eigenen Augen unmittelbar, ohne Dazwischenkunft eines reineren Spiegels als der seiner eigenen Vernunft ist, anschauen könne. Darum zweitens nicht, weil es stolz und undankbar ist, in solcher Einbildung hienieden selbst den richtigen Weg der Weisheit und Tugend wandeln zu wollen. Stolz, weil es ein zu großes Zutrauen in eigene Fähigkeit verräth, und Glauben an eigene Reinherzigkeit, eigentlich an vollkommene Sündenlosigkeit voraussetzt — und undankbar, inwiefern jeder im Christenthum Erzogene wenigstens sich gestehen muß, vom Evangelium das Heiligste was er weiß, gelernt zu haben. Vernunft und Gewissenhaftigkeit hat jeder wahre Mensch, er wisse von Christus oder nicht, er richte sich nach Seinem Beispiel oder nicht; aber blind ist dennoch, trotz aller Vernünftigkeit und Gewissenhaftigkeit, ja trotz aller scheinbaren Weisheit, ein solcher, wenn auch nicht über Gott

---

darin dem Auge verschleiert — wie die Menschheit und ihre Geschichte beim Lichte des Evangeliums der andächtigen Seele vergeistert wird.

und die Welt (von welchen beiden er vielleicht die richtigste Ansicht haben kann) über sich selber — wenn er nicht demüthig und dankbar die Entwickelung seiner Vernunft und Gewissenhaftigkeit einem Andern noch als der Welt, einem Andern noch als Gott, einem Andern noch als beiden — einem Mittler nämlich zuschreibt. Das thaten auch auffallend alle Lehrer der Menschheit, alle wahren Weisen und Propheten, außer einem Einzigen — an Den sie entweder prophetisch oder historisch glaubten, den sie entweder ahndeten oder kennen lernten, den sie suchten oder fanden. Gott dem Vater sey Ehre in der Ewigkeit von allen unsterblichen Geistern! Christo, Seinem Sohne, sey Ehre in der Zeit von allen sterblichen Menschen! Wenn wir, den Blick auf Ihn und auf sein Leben und Beispiel hienieden, treu seiner Leuchtung in seinem hellen Mondlichte wandeln, wird Er uns am Ende der Nacht, nach dem Tode, dahin führen, woher Er kam, und wohin Er uns vorangieng, und nachdem wir dann Ihm mehr oder weniger ähnlich geworden, in dem Grade, worin wir dann reines Herzens befunden werden, werden wir das uns hier unzugängliche reine Sonnenlicht, Gott in Seiner ganzen Vaterherrlichkeit, schauen.

Die Einbildung, als wäre die Sonne selbst des Geistes uns hienieden schon aufgegangen, als gäbe es in der Zeit ein höheres und reineres Himmelslicht, als jenes geistigen Mondes, ist eine Täuschung, und zwar aller Täuschungen gefährlichste für die Menschheit, im Einzelnen, wie im Allgemeinen. Sie gründet sich auf die Wahrheit, daß es von Ewigkeit zur Ewigkeit allerdings was Höheres als der Heiland selber giebt, daß die Sonne, wovon in dieser Höhe die Rede, zuverlässig da ist: Gott nämlich. Allein die Gottheit der bloßen menschlichen Vernunft, wie diese dieselbe wahrnimmt, ist in aller theoreti-

schen Allmacht und Herrlichkeit, trotz der begrifflichen Einzigkeit selber, nicht der wahre Gott; denn zum Wahren gehört nicht bloß Richtigkeit des Denkens, sondern Vollständigkeit des Wesens. Die wesentlichste Eigenschaft des wahren Gottes fehlt jener Idee, bleibt der menschlichen Vernunft schlechthin unbekannt und verborgen — die Eigenschaft nämlich, die uns Jesus allein in seiner Persönlichkeit, durch sein Leben und durch die Herzenslehre dieses Lebens offenbarte. Diese göttliche Eigenschaft ist die ewige Vaterliebe. Diese strahlt uns einzig in seinem die ihm allein bekannte ganze Gottheit wiederstrahlendem Leben. Nur in Ihm sehen wir den an sich unsichtbaren Gott, das Ebenbild des Unbildlichen nämlich, von Dem sich ein endliches Wesen kein Bild machen darf, noch machen kann; weil jedes andere Bild, selbst das der reinen Vernunft (die derselben vorschwebenden Idee) ein fehlerhaftes Abbild, wenigstens kein vollständiges Ebenbild ist. Christus ist das zeitliche Ebenbild Gottes, wie der Mond das erdräumliche Ebenbild der Sonne ist.

* * *

Christus, verwirklichtes Ideal der Menschheit, ist die Glaubens-Sonne der menschlichen Weltgeschichte, um die sich alle Ahnungen, Hoffnungen und Erinnerungen gottseliger Andacht gedreht, drehen und drehen werden.

Wie von der himmelskörperlichen Sonne alles leibliche Licht und alle leibliche Wärme der Erde, den Planeten und Monden aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt zuströmt, und wie sich die Mannigfaltigkeit des organischen Lebens durch diese Zuströmung und in derselben entwickelt — so strahlt den verschiedensten Völkern von der Geistes-Sonne Jesus Christus alles Seelenlicht

und alle Seelenwärme zu, aus einem gemeinschaftlichen Mittler-Quell, durch dessen Aneignung und treue Nachahmung alle sittliche Mannigfaltigkeit und Fülle des ewigen Lebens sich entwickelt.

* * *

In Ansehung des Geschichtlichen der christlichen Offenbarung, halte ich dafür, daß die oft erwähnte Fülle der Zeit, nicht bloß nach dem Abblühen des jüdischen Monotheismus; sondern zugleich nach dem Heranblühen des Heidnischen, von der Vorsehung bestimmt worden ist. Es ist offenbar, daß die Heiden zur Zeit der Erscheinung Christi fast in eben dem Grade, worin die Israeliten für ihren Monotheismus lau geworden, für ihren Polytheismus es auch geworden waren; und man könnte vielleicht mit einigem Rechte sogar behaupten, daß heidnische Philosophen nicht weniger als israelitische Propheten dem Christenthum den Weg gebahnt und bereitet haben. Durch Beide (die auf jeden Fall das mit einander gemein hatten, daß sie der Abgötterei entgegenarbeiteten) war das Bedürfniß einer allgemeinen, wahrhaft menschlichen Religion in den nicht mehr so scharf von einander getrennten Nationen rege gemacht worden. Eigentlich war die Stimmung der Welt, d. h. der Propheten (Philosophen und Poeten aller Völker), wie es scheint, bei der Ankunft des Messias weder monotheistisch, noch polytheistisch, sondean pantheistisch — eine Stimmung, die in der Minorität schwärmerische Andacht und Sehnsucht, in der Majorität atheistische und skeptische Gleichgültigkeit voraussetzt — denn das wundervolle System des ἕν κμ πᾶν wird nothwendig in reinen Gemüthern, Identität — in unreinen Indifferenz — erstere allen Verstand, letztere alles Gefühl vernichtend. Der Mensch überfliegt sich, oder sinkt unter sich darin.

Die schrecklichen Folgen dieses Systems liegen noch in Indien und China gräßlich am Tage. Was dort nicht wahnsinniger Engel oder verschmitzter Teufel ist, ist Automat, und hat kaum die Würde des geringsten Thieres. Das Höchste und Herrlichste des Menschen, der freie Wille, hat sich dort aus der Mitte (der Menschenmenge, dem Volk) in die zwei Aeußersten geflüchtet: in die priesterlichen (contemplirenden) Identisten, um sich selbst zu peinigen, zu zerstören und zu vernichten — und in die fürstlichen (regierenden) Indifferentisten, um alle Andern zu peinigen, zu zerstören und zu vernichten – und beiden gelingt es in einem Grade, daß ein Christ, der den Zustand Indiens und Chinas betrachtet, in der Geschichte dieser dennoch religiösen Menschheit seit Jahrhunderten ein immersterbendes Röcheln zu hören glaubt, das sich am Kreuze in den Worten articulirte: „Mein Gott! mein Gott! warum hast du mich verlassen!" Und in diesen Schlund, der sich selbst unmenschlich verschlingenden Menschheit, oder was hier dasselbe heißt, einer sich selbst ungöttlich verschlingenden Gottheit, wollen die deutschen Nachäffer Fohis und Buddahs und Saccas, ihre Schüler und durch sie Europa stürzen!!!

Christliche Offenbarung.

Die Vernunft ist nur geoffenbarter Wille Gottes — und der Wille Gottes Offenbarung der Vernunft. Der Unterschied zwischen philosophischer und christlicher Moral ist daher der, daß Erstere den Kopf (die Vernunft im Sinne der bisherigen Philosophie, d. h. den Verstand), – Letztere das Herz (das Gewissen) vorzüglich in Anspruch nimmt. Die philosophische Moral spricht: „Mein Freund, gieb mir deinen Kopf!“ Die christliche: „Mein Sohn, gieb mir dein Herz!“ Sowohl die Eine wie die Andere ist aber Gottes Stimme; denn Gott spricht: „Freies und abhängiges Geschöpf! gieb mir beides!“ Dies Gebot ertönt dem Gewissen des Kindes als ein Vatergebot, dem blind gehorcht wird, — dem Gewissen des reifen Mannes als ein Gebot des Herrn, dessen Nachleben als Pflicht eingesehen wird. Wesentlich aber in beider Befolgung ist die Rücksicht auf den Gebieter durch Liebe und aus Ehrfurcht; und, daß ja nicht der Grund der Verbindlichkeit verkannt werde, als wäre sie in uns persönlich, in der Vernunft die wir haben. Wie müssen dabei fühlen und einsehen, daß sie persönlich über uns wohnt und in der Vernunft, die uns hat, gegründet ist daß nämlich die Selbstsucht in uns getödtet, durch Liebe, und der Stolz in Demuth verwandelt werden soll durch Ehrfurcht.

Unser Herz soll Gott über Alles lieben; unser Kopf Gott über Alles fürchten. Denn Sein Urseyn ist jedem Endlichen das Liebenswürdigste zugleich und das Furchtbarste. Gott ist, was ewig geliebt und unaufhörlich gefürchtet werden muß — geliebt in Momenten der Unschuld, gefürchtet in Momenten der Schuld — und für Gereifte zwar so, daß die Liebe nie ganz ohne Furcht, die Furcht nie ganz ohne Liebe sey.

Das Leben jedes endlichen Geschöpfes, das zur Ahndung und Erkenntniß Gottes gereift ist, muß vom Erdenwurm bis zum Sonnenseraph auf allen Stufen des Daseyns, in aller Zeit-Ewigkeit, gleich fern von vollkommener Zuversicht und gänzlicher Verzweiflung, vorwärts und aufwärts zittern. Denn ewig bleibt, selbst das größte und erhabenste Geschöpf, als Theil des Universums, ein Würmchen unter Seinem Fuße, das Er, der Allein- und Allmächtige, bei der mindesten Ueberhebung von dessen Nichts, zertreten kann und zertreten wird, wie das tiefste Gewissen, sowohl des Herzens als des Kopfs, mit Schaudern ahndet und einsieht.

Zwar wird Gott nie das Universum vernichten, denn das hieße Sich Selber als Schöpfer aufheben; aber jeden Theil des Universums kann Er für's Bewußtseyn des darin athmenden und lebenden Wesens tilgen — oder, was dasselbe heißt, einem würdigeren Selbstwillen aufopfern.

Der Mensch vergesse nie, mitten in aller Ueberzeugung von der geistigen Unvergänglichkeit und der Unmöglichkeit des ununterbrochenen Todes, daß alle Geister unter Gott einschlafen können. Er allein ist der Nieschlummernde, d. h. das vollkommene Selbst- und All-Bewußtseyn, weil Er Selbst- und All-Bewußtseyn durch Sich — während jeder andere Geist nur ein unvollkommenes, abwechselndes Selbst- und beschränktes Theil-Bewußtseyn

durch Ihn hat. Freilich ist der Geist in uns Gottes Geist und gleicher Natur im Ewigen mit Seinem Geiste — wie jeder Sonnenstrahl der Sonne Licht und gleicher Natur mit dem Sonnenlichte — aber unser allerdings ewiger Geist hat in seiner Endlichkeit gleichsam zwei Seiten, eine gegen Ihn und eine gegen uns gekehrte. Die gegen Ihn gekehrte ist das Seyn (das Seyn an Ihm), die gegen uns gekehrte ist das Daseyn (das Seyn an uns), oder das Selbst-Bewußtseyn. *) Jenes das objective, dieses das subjective Selbst-Seyn. Letzteres kann erlöschen, während das Erstere fortbrennt. Wie freue ich mich, Herr! und wie demüthige ich mich in

---

*) Es ist merkwürdig, daß in der dänischen Sprache Daseyn „Tilværelse“ (Zufälligseyn) heißt. Ich existire, heißt: jeg er til. Jeg er (ich bin) schlechthin, ohne den Beisatz til (zu) kann nur Gott sagen. Wie Sein Seyn (das höchste Seyn, das Urseyn, das Seyn an sich) in der deutschen Sprache nicht Daseyn, sondern (ohne Beifügung des räumlichen da) Seyn heißt — so heißt es im Dänischen (ohne Beifügung til) Værelse. Das griechische Τυγχανειν ist das dänische Tilværen (contingenter esse). Aber „falde“, heißt oft im Dänischen auch so viel als Τυγχανειν. („Fald“, casus fortuitus; „Tilfælde“ Τυχη). Jetzt ist die Frage: „Kann irgend etwas Zufälliges immer existiren?“ Die Antwort ist (trotz allen alten philosophischen Schulen) Allerdings! Und die Antwort ist hier wie die Frage; nämlich impliciter bedingt. Frägt Jemand aber: „Kann irgend etwas Zufälliges ewig seyn?“ muß unbedingt geantwortet werden Nein! nicht bloß Nimmermehr. Die erste Frage ist nämlich gleichbedeutend mit der: „Kann irgend etwas Zufälliges allezeit existiren?“ und die zweite mit der: „Kann irgend etwas Zeitliches ewig über aller Zeit seyn?“

Alles Zeitliche ist zufällig. Alles Ewige nothwendig. Freiheit ist das Ewige in der Zeit — das Nothwendige im Zufälligen, — das, unabhängig von den Gesetzen der Sinnlichkeit, in der Zeit spielende. Es mag das Wollen heißen inwiefern es zeitlich, oder das Sollen inwiefern es ewig ist.

meiner Freude, daß du mir gegeben hast dies klar einzusehen! Ich würde es vielleicht nie eingesehen haben, wenn ich nicht damit angefangen hätte: blind an Dich zu glauben — wenn ich nicht im Christenthume geboren wäre. Vielen Thoren und vielen Weltweisen aller Religionen scheint diese Einsicht verschlossen – allein sie wird Allen, selbst dem Blindesten, einst aufgethan werden Darin besteht meine Liebe und meine Demuth, daß ich wünsche und glaube, Jeder, auch das geringste Deiner Geschöpfe, werde dahin gelangen, wohin ich, früher oder später. Denn Alle sind Dir in der Ewigkeit gleich nahe. „In Dir leben und weben und sind wir", und „Dein Geschlecht sind wir." Hier trifft der Christianismus und der Spinozismus zusammen. Gott und das geistige Universum werden in Beiden gleich gesetzt — aber der große, der unendliche Unterschied, wodurch die Lehre der Apostel Theismus, die des Spinozas Kosmismus wird, ist der, daß in jener: Gott mit Seiner geistigen, freien und persönlichen Offenbarung (πνέυμα) — in dieser: mit der körperlichen, sinnlich wahrnehmbaren gebundenen, unpersönlichen Erscheinung, (ὕλη) gleich gesetzt wird. Gott ist dem Christen der Urquell des unendlichen Geister-Alls, dem Spinozisten aber der Ocean der Endlichkeiten. Jenen die lebendige Wurzel, diesem die todte Summe — jenem der Factor, diesem das Facit.

„Arbeitet an Eurer Seligkeit mit Furcht und Zittern!" hat Paulus gesagt; und dringt darauf, weil er nicht hinlänglich fand, mit Hoffnung und Zuversicht daran zu arbeiten. Aus dem nämlichen Grunde würde er den Denkern zurufen: Arbeitet an eurer Wis-

senschaft mit Zweifel und Mißtrauen! schwerlich hinlänglich findend, daß sie daran mit Sicherheit und Selbstvertrauen arbeiten.

* * *

Die Vernunft ist das Auge, womit der Mensch Gott sieht; aber aus diesem Auge blickt ein Strahl des göttlichen Lichts selber, wenn Er gesehen wird. Wo dieser Lichtstrahl fehlt, ist das Auge blind und sieht Ihn nicht.

Auch an Gott kann aber der unsterbliche Seher, so gut wie an Licht der sterbliche, sich blind sehen.

Die Vernunft des Menschen kann so wenig ertragen, ohne Blinzen, in die Gottheit zu starren (Uebersinnliches ausschließend zu betrachten) als das Auge seines Körpers unaufhörlich in die Mittagssonne zu blicken.

* * *

Wie der Schöpfer gewollt hat, daß Tag mit Nacht abwechseln sollte — daß selbst am Tage das Bild seiner äußern Herrlichkeit dem Erdbewohner öfters verschwinde — ja dafür weise gesorgt, daß dessen Augen sich unwillkürlich durch die Wimper alle Augenblicke denken — so hat Er auch gewollt, daß Fühlen und Glauben mit Erkennen und Wissen abwechseln — daß selbst mitten im Wissen die Idee Seiner innersten Herrlichkeit dem Denker sich öfters verdunkle — und — daß sich dessen Gedanken alle Augenblicke besinnen.

* * *

Das Evangelium macht in der Offenbarung Gottes wechselsweise die Augen auf und zu. — Es hat seinen kanonischen Tag und seine apokalyptische Nacht — und die Strahlen der Worte des Meisters werden

oft von den Wörtern der Jünger verdunkelt. Es giebt uns Brod und Quellwasser des ewigen Lebens; aber nur stück- und tropfweise. Es hätte ohnedas für uns kein wahrhaftes Evangelium seyn können. Denn für kein unbedingt Wahres, nur für bedingt Wahrhaftes hat der Mensch Empfänglichkeit.

* * *

Die blödsinnigen Seher! Sie möchten gern, daß die Sonne heller, daß das Licht ihnen vollkommen hell strahlte! Sie bedenken nicht, daß wenn das Leuchten um einen einzigen Grad stärker würde, sämmtliche Erdbewohner an einem Tage blind werden würden. Würden alle Augen in demselben Grade stärker — wäre ja das Verhältniß dasselbe. Die Sache ist, sie wollen nicht allein mehr als das Wirkliche, sie wollen mehr als das Mögliche.

* * *

Wäre z. B. eine vollkommene Demonstration des Daseyns Gottes möglich — könnte der endliche Geist, mit der Evidenz der Mathematik, die heilige Wahrheit aller Wahrheiten wissen — so wäre seine geistige Freiheit, und alle Würde damit aufgehoben. Aber selbst Gott wäre dann, als Gott in heiligster und höchster Bedeutung, für ihn nothwendig aufgehoben. Ein begriffener Gott ist kein wahrer Gott, kein Schöpfer des Himmels und der Erde.

* * *

So auch, wenn die Wahrheit des Christenthums (der menschlichen Offenbarung Gottes — Offenbarung seiner Liebe) historisch ausgemacht werden könnte — oder, wenn die Geschichte des Messias und seiner Jünger,

wie das Evangelium sie liefert — kritisch gewiß, über alle Zweifel erhoben werden könnte — würde ihr Zweck verfehlt werden. Wie jene Demonstration alle Freiheit und Geister-Würde — so würde diese Bewährung alle Glaubens-Freiheit und allen Herzens-Werth aufheben. Wir würden alle unter dem Joch des Zwanges leben. Keiner würde Gott freiwillig dienen. Die moralische Welt würde zernichtet sein. Mit allem Zweifeln würde zugleich alle unsere geistige Thätigkeit wegfallen – wir würden nicht mehr eigentlich glauben, nicht mehr lebendig wissen, noch liebend erkennen. Dieses ist nur in einem gewissen Helldunkel möglich. Der durchaus gewisse, ohne Möglichkeit des Zweifelns wissende Geist — muß Welten erschaffen oder thatlos seyn. Gott allein kann ohne alles Zweifeln wissen und erkennen. Denn um irgend Etwas vollkommen zu wissen, einzusehen und zu erkennen, muß Alles gewußt und erkannt werden. Und gesetzt für einen Augenblick das Höchstungereimte, daß ein endlicher Geist alles Unendliche wissen könnte, alle Wahrheit wirklich wüßte, womit würde ein solcher Allwissender (der mit allem dem kein Stäubchen hervorzubringen im Stande wäre) die Ewigkeit ausfüllen? Mit Wissen = Wissen = Wissen = Wissen. Und schon im Anfange Warum? und am Ende Wozu?

*
* *

Kann der Christ wohl je seinem Schöpfer so innig danken für das Geschenk des eigenen Daseyns, wie für das Geschenk des Evangeliums?

Erst seitdem ich durch Jesus Christus, den Mittler (gleichsam als durch ein mir näheres Medium als das der Vernunft), Gott betrachte, erquickt das hinaufblickende Auge meiner Seele, was es vorher blendete.

Wer nur die Welt und sich selbst kennt, muß Gott anbeten und fürchten. Nur wer Christus kennt, darf auch Gott lieben.

Religion in engerer Bedeutung.

Drei Evangelien sind und werden auf Erden ewig bestehen, in vollkommener Uebereinstimmung mit einander: Das Evangelium der Vernunft — das Evangelium der Natur — und das Evangelium Jesu. Es ist eine und dieselbe Wahrheitslehre in drei unzertrennbaren Religionen (Geistbanden): der Religion des übersinnlich anschauenden Geistes — der verständig forschenden und betrachtenden Seele — und des sich sehnenden, liebenden, treuen Herzens. Philosophie — Gottesfurcht und Glaube, oder Religion in engerer Bedeutung. Unterscheidet man aber nicht bloß, sondern trennt man diese innigst verbundenen drei Offenbarungen der einen Erkenntniß Gottes, so ist für uns erdbewohnende Menschen die dritte und letzte die wichtigste und unentbehrlichste in ewiger Rücksicht; denn der eigentliche Kern des Menschen hienieden ist das Herz. In Wenigen wird die Vernunft ganz entwickelt, in viel Mehreren zwar der Sinn und der Verstand, in Allen aber das Herz. Nicht Alle wollen, denken und wissen, — nicht Alle können, verstehen und fassen, — Alle aber trachten, wünschen und hoffen.

Betrachte den Neugeborenen! Von Vernunft ist noch keine Spur, kein Sinn ist noch wahrzunehmen; es pocht aber schon das sehnsuchtsvolle Herz — und das liebende weint. Betrachte den Sterbenden! Die Vernunft war schon lange dahin – jeglicher Sinn ist geschlossen — er sieht, hört, kostet, empfindet nicht mehr; es schlägt aber noch das erinnerungs- und hoffnungsvolle Herz, und das liebende lächelt.

Weinend tritt jeder Unschuldige in's Leben — lächelnd scheidet jeder Schuldlose aus demselben. Es ist die erste und letzte Sprache des Menschen, die Sprache des Herzens.

Herzerhebend ist aber die Betrachtung, daß der König der Erdbewohner am Anfang des Lebens weint, und am Ende des Lebens lächelt. Denn was heißt eigentlich Geborenwerden in der Zeit? Austreten aus dem Ewigen in das Vergängliche! Was heißt eigentlich Sterben in der Zeit? Eintreten aus dem Vergänglichen in das Ewige! Und wäre beides auch nur für Augenblicke. Sicher geht der Geburt ein Moment der Ewigkeit vorher — eben so sicher folgt ein Moment der Ewigkeit auf den Tod. Denn Zeit ist nur mit völligem Bewußtseyn da. Das weinende Herz kam in der Geburt von Gott, das lächelnde gieng im Tode zu Ihm zurück. Sicher! Und wär's auch – o Entsetzen! — um von seinem Thron wieder herabgestoßen zu werden.

* * *

Die Vernunft offenbart uns Gott als den Alleinigen, Heiligen, Vollkommenen — den Herrn der Geister; — die Natur offenbart uns Gott als den weisen Schöpfer der Welt; — Jesus Christus

offenbart uns Gott als den liebenden Vater alles Lebendigen. Die Vernunft lehrt uns Seine Wahrheit (Allwissenheit), — die Natur Seine Allmacht und Schönheit (Herrlichkeit), — der Heiland aber Seine Allgüte (Gnade).

Religion des Kopfs und Religion des Herzens.

Der Vernunftglaube ist eine Religion des Kopfs; das Christenthum eine Religion des Herzens. Jene gebietet Sittlichkeit aus reiner Pflicht, und sagt: „Handle so, daß die Maxime deines Wollens allgemeines Gesetz seyn könnte!" — Diese: „Alles, was Ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr auch Ihnen!" und gebietet Sittlichkeit aus reiner Liebe. Jene ist Religion der denkenden Wesen überhaupt — diese Religion der zugleich fühlenden Menschen insbesondere. Beide vereinigt machen die wahre Religion: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden!"

Ihre Lehren sind nicht verschieden. Es ist dieselbe Grundlehre in zweien verschiedenen Methoden; die erste praktisch, die zweite pragmatisch. Inwiefern beide zugleich theoretisch sind, ist die erste abstract (metaphysisch), die zweite concret (psychologisch). In der Ersteren ist Erhabenheit — in der Zweiten Schönheit. In der Erstern erhebt sich die Menschheit zu Gott; in der Zweiten läßt die Gottheit sich zum Menschen herab. Die Vernunftreligion ist vorzugsweise für den

Menschen — das Christenthum für die Menschen Bedürfniß.

Die bloße Vernunftreligion oder Religion des Geistes kann nie Religion eines Volks werden. Zur Volksreligion eignet sich einzig und allein das Christenthum. Es hat die Tendenz, (die erfüllt werden wird) Religion aller Völker zu werden. Wenn aber der Fall eintritt, daß es Religion aller Völker geworden — so werden ipso facto alle Völker ein Volk seyn. Dann aber erst wird die Religion des Geistes es — nicht verdrängen — aber in seiner völligen Entwickelung verklären. Dann kommt Christus (der in Menschengestalt herabgestiegene Logos) nicht mehr als Menschen-Sohn, aber als Gottes-Sohn, als Eins mit dem Vater, in seiner Herrlichkeit, (richtend, als allgemeines Gewissen) und es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde seyn.

Das Evangelium hat das charakteristisch Eigene, daß kein anderes Buch, älterer oder neuerer Zeit, unter den vielen Tausenden vorhandenen, sich der wahren Philosophie — oder den Versuchen einer solchen — so anschmiegt. Zeichnet einmal die nach Verlauf von Jahrtausenden den Selbstdenkern ausgemachten philosophischen Wahrheiten — metaphysische, moralische und politische — auf, und ihr werdet sie Alle daraus entwickeln können. Daß heißt: „wir werden sie hineinlegen können!" sagt ihr. Ich lasse das gelten. Sie passen also doch alle hinein, nach eurem Geständniß. Versucht aber dieses vollständige Hineinlegen mit jedem andern Buche. Nehmet das Beste, das welches ihr, nächst dem Evangelium, über Alles schätzt; und ich getraue mir alle mögliche Tollheiten hineinzulegen. Die Sache ist, daß das Evangelium die reine Lehre der Vernunft in der Sprache des Herzens vorträgt.

Allgemeines menschliches Verderben.

Die ganze Christenheit klagt über die Verdorbenheit des Zeitalters, und zu jeder Zeit ist diese Klage geführt worden. „Die Welt liegt im Argen," ist ein Sprichwort, das so alt wie die Welt scheint; und „die Menschen sind nicht mehr, wie sie gewesen sind," hört man noch seufzen alle Tage. Man lacht dem ungeachtet über den alten Aberglauben an den Sündenfall, und über jede alt- und neutestamentliche Behauptung desselben. Horaz hat Recht, aber Assaph Unrecht, wenn sie das nämliche singen — Kant philosophirt, aber Christus schwärmt, wenn sie dasselbe sagen. Die ganze Christenheit fährt umsonst fort, dasselbe profane und heilige Singen und Sagen zu unterstützen — der erste der Welt bekannte Gesetzgeber erzählte es als ein Factum schon vor 4000 Jahren — und der letzte mir bekannte (ein Deputirter von der rechten Seite) versicherte mir, er sey überzeugt, daß die jetzige Generation weit die schlechteste sey, seit der letzten Völkerwanderung. Daß jeder sich selbst ausnimmt bei dieser allgemeinen Klage über den Verfall und die Versunkenheit der Menschheit, hebt die Gültigkeit des Zeugnisses nicht auf; denn alle die Uebrigen, die jeder verurtheilt als theilnehmend an der allgemeinen Verdorbenheit, schließen ihn mit ein. Es ist demnach für Alle ausgemachte und anerkannte Wahrheit, daß das Menschengeschlecht gefallen, und sich wenigstens bis jetzt noch nicht gehoben.

Nun ist aber, auf der andern Seite, in der ganzen Christenheit darüber auch nur eine Stimme, daß die Vernunft beständig mehr und mehr entwickelt worden, die Wissenschaften immer größere Fortschritte gemacht haben, und daß die Cultur, im Ganzen zumal, in unsern Tagen aufs Höchste gestiegen. Die Aufklärung hat gerade da, wo am häufigsten und allgemeinsten über Versunkenheit geklagt wird, ihre Mittagshöhe erreicht. So ausgemacht nun das Sinken des Zwecks (der beinahe allgemein aufgegeben wird) — und das Steigen der Mittel (die jedermann bis über die Wolken erhebt) allen unparteiischen Richtern ist, so ausgemacht scheint mir dabei ein drittes: daß nämlich, um nur das wenigste zu sagen, die Mittel nicht hinreichen. Weder bloße Vernunftentwicklung, bloße Verstandesaufklärung, bloße wissenschaftliche und künstliche Bildung, jedes für sich, noch alle zusammengenommen, müssen die gefallene Menschheit nicht heben, dem Verderbniß nicht steuern können; denn wäre das, müßte dies ja längst geschehen seyn, zum wenigsten würde man nicht ein ganz umgekehrtes Verhältniß Jahrhundert nach Jahrhundert, Jahr nach Jahr, und jetzt möchte ich beinahe sagen, Tag nach Tag bemerken.

Arme, immer höher mit dem Kopfe über die Milchstraße am Himmel ragende, immer tiefer mit dem Herzen unter die Kothgasse der Erde einsinkende Menschheit! Seit dem ersten Gesetzgeber in der Wüste des alten Welttheils *) bis zum letzten Gesetzgeber in der Wüste des neuen Welttheils **) ist dir vor allen jenen Mitteln, mit allen jenen Mitteln, und nach allen jenen Mitteln, dich zu heben, und deinem Elend zu steuern ein Hauptmittel

*) Moses.

**) William Penn.

zugesagt, gegeben und anempfohlen worden — warum ist es das einzige, wogegen du dich von jeher gesträubt, und das du jetzt von dir wegwirfst! Etwa weil es ein göttliches ist? Aber was ist göttlicher als die Vernunft im höchsten Sinne — und diese lässest du doch in deiner Sprache walten und sich entwickeln? Was ist göttlicher als die Kunst in deinem Sinne — und diese lobst du doch? Oder weil es ein höchstmenschliches ist? Was ist menschlicher als Wissenschaft — verräth nicht eine einzige geometrische Figur im Sande die Menschheit? Nein! nur darum, weil dies Mittel zugleich göttlich und menschlich ist — darum hassest und verachtest du's — zu kalt und herzlos in dem hohen Schwindel deines reinen Wissens, um es lieben zu können — zu blind und kopflos in dem tiefen Pfuhl deines sinnlichen Strebens, um es zu würdigen. Versunkene! das Göttliche verlorst du, das Menschliche mißbrauchtest du, das Gottmenschliche verwirfst du — was soll dich retten?

Gesetz der Abhängigkeit.

Das entdeckte Gesetz, dessen Annahme die Astronomie auf einmal aus einer unsicheren, täuschenden, princip-losen Kundschaft in eine wahre Wissenschaft verwandelte, war das Gravitationsgesetz — oder das Centralgesetz der Schwere.

Das Gesetz aller Gesetze, das sich uns geoffenbart hat, und dessen Annahme unsre (eigene wenigstens) bisher unsichere, täuschende, zwar nicht principlose, aber aus allerlei Principien (die am Ende, wenn sie mehrere und mancherlei sind, nur so genannt werden können) hergeleitete, philosophische Stück-Kunde in eine wahre Gesammt-Erkenntniß, in eine philosophische wahre Wissenschaft verwandelt hat, ist das Andachts-Gesetz — oder das Gewissensgesetz der Abhängigkeit.

Wir nennen es, als über den Denkgesetzen und den Gesetzen für das Gedachte stehend, in Ermangelung eines passenderen Worts, das Gesetz der Andacht, die sich zum Denken verhält, wie Religion zu Moral, wie Theologie zu Naturphilosophie und wie Vernunft zu Verstand. Sein Erkennen, als des höchsten, dessen der Mensch fähig ist, setzt freilich Liebe, Demuth und Bescheidenheit voraus, die leider bisher seltene philosophische Tugenden waren. Dieses Gesetz der Andacht oder Gewissens-Abhängigkeit ist nämlich nichts mehr und nichts weniger als Gravitations-, Attractions- und Central-Gesetz des ganzen übersinnlichen Universums selber, wie jenes Gesetz das darunter stehende Abhängigkeitsgesetz des sinnlichen ist.

Alles Sinnenfällige gravitirt (fällt) gegen das Centrum (den Mittelpunkt und Ursprungspunkt zugleich) des darin Sinnenfälligen — alle Centra gegen ein Centrum Centrorum. Die bisherige Astronomie hat in Allem, was beobachtet worden, Alles dafür und nichts dagegen wahrgenommen.

Alles Uebersinnliche gravitirt (steigt) gegen das Centrum (das Wesen der Wesen, das Urwesen) des darin Uebersinnlichen — alle Seelen gegen den Geist, alle Geister gegen Gott.

Beide Systeme, der äußern wie der innern Welt, haben in der Form analogisch miteinander Unterordnung — und zwar unter einem nicht bloß Höheren, sondern Anderen gemein. Im sinnenfälligen Universum ist klar, daß das Centrum der größten wie der kleinsten Weltkörper nicht gleichartig ist mit dem Ganzen oder den Theilen. Jeder Mittelpunkt eines Ausgedehnten ist unausgedehnt — jeder Mittelpunkt eines Sichtbaren unsichtbar — jeder Mittelpunkt eines Beweglichen unbeweglich. Das Unterordnende (Anziehende) ist anderer Art und Beschaffenheit, als das Untergeordnete (Angezogene) und als unterordnend, eben dadurch höher.

So — nur in noch höherer Bedeutung, in der Geisterwelt. Der Geist-Schöpfer ist nicht bloß ein Höherer, sondern ein wesentlich Anderer, als die Ihm untergeordneten Geister. Zwischen dem Höchsten unter diesen zu Ihm hinauf ist ein noch stets unendlicher, wesentlicher Abstand. Denn der höchste Geist unter Geistern (der nicht Geist über alle Geister ist) ist, als einzeln doch immer nur Seele, d. h. vermittelter Geist, und abhängig vom einzelnen **Einem**.

* * *

Es ist eine hohe Lust, mit dem Urguten, Urwahren und Urschönen beständig vor Auge, sich in dem Verhältniß, der Beschaffenheit und dem Umfang Seines verliehenen Geistes, des mannigfachen, lange dunkeln und verworrenen Gedankenreichs unsrer sprachbedingten Erkenntnißfähigkeit zu orientiren — und wenigstens das Chaos darin nach und nach sich in einen Kosmos verwandeln zu sehen. Es ist aber eine noch höhere Lust, mittelst des entdeckten Abhängigkeits-Gesetzes, die Astronomie unsrer inneren Gedanken fest-

zugründen, und den Lauf ihrer Bahnen, die Zusammenstimmung ihrer Bewegungen und die Ordnung ihrer Kreise zu bestimmen, als die, mittelst der Entdeckung des Gravitationsgesetzes die Logik der Gestirne am äußern Himmel zu berechnen.

Das Gesetz der Liebe.

Es läßt sich meines Bedünkens, so wie nichts Wahreres, so auch nichts Erhabeneres von der Erscheinung Jesu Christi auf Erden sagen, als daß sie zuerst und allein der gesammten Menschheit das Band der Geisterwelt, das Geheimniß des Lebens, das Gesetz der Liebe, geoffenbart hat. Daß Gott sey, hatte vor diesem göttlichen Lehrer die Natur jeder entwickelten Vernunft geoffenbart; Sein Verhältniß zu endlichen Geistern, und dieser zu einander, und zu Ihm, war aber Allen vor Christus verborgen. Die Offenbarung dieses allgemeinen Gesetzes, die lebendige Sittlichkeitslehre (in Vergleich mit welcher jede pythagorische, sokratische und stoische nur leblose Sittenlehre war) ist das erhabenste und segensvollste Factum der Weltgeschichte. Alles Edlere, wodurch sich die unendlich viel aufgeklärtere Welt in unserer Zeit vor dem Alterthum auszeichnet, was Europa und Amerika so weit vor Asia und Afrika vorgerückt — von der freieren Regierungsform bis zur richtigen Naturkunde, ist dem Evangelium zuzuschreiben. Nur ein Christ — ein geistveredelter Schüler des großen moralischen

Welterlösers, der das allgemeine Gesetz der Liebe vom Himmel zur Erde herab brachte — war im Stande, das allgemeine Gesetz der Schwere von der Erde zum Himmel zu entwickeln — und in diesem das Band der materiellen Welt, das Geheimniß der Bewegung zu offenbaren. In der That, die allgemeine Anziehung ist nur eine auf das sinnenfällige Weltall mathematisch übertragene Ansicht von der allgemeinen Liebe, die das übersinnliche Reich Gottes dynamisch zusammenhält. Ein Gott ist unser aller Vater, und will, daß seine Kinder einander, auch die Kleinsten, lieben, sagte Christus — Ein Gott ist aller Sonnen und Planeten, aller Körper, auch der kleinsten, Urbeweger, und macht, daß sie sich einander anziehen, sagte Newton.

Selbstliebe — Naturliebe — Gottesliebe.

Kern unseres Innersten, einzige wirkende Kraft unserer Seele, Wurzel und Blüthe der Menschheit in uns — ich möchte sagen Individualitätsprincip unseres Daseyns ist Liebe.

Alle Liebe ist einend, genießend und verlangend — mithin Liebe zu Gott — Liebe zu Seiner Schöpfung, der Natur — und Liebe zu uns selbst, oder, was dasselbe heißt, zur Menschheit. Alle Liebe des Erschaffenen bezieht sich (als Anbetung, Dankgefühl und Bewunderung) auf den Schöpfer — als Erkenntniß, Vertraulichkeit und spielender Genuß,

auf die Natur — und (als Streben, Verlangen und Sehnsucht) auf ewige Seligkeit. Da Letztere nur in Annäherung zur Anschauung Gottes, immer vermehrter Kenntniß des Universums, und steigender Zufriedenheit mit uns selbst und unseres Gleichen bestehen kann, so ist ewige Seligkeit eigentlich Zweck der Liebe — mithin da Liebe der Kern unseres Lebens ist — erster und letzter Zweck unseres Daseyns.

Einen Grad dieser Liebe hat nun jedes Lebendige — es giebt kein Thier, das nicht Selbstliebe, keinen auch nur verstandbegabten Menschen, der nicht (neben dieser) Liebe zu der Natur, und keinen, in dem die Vernunft entwickelt worden, keinen guten Menschen, der nicht Liebe zu Gott empfände.

Diese letztere Liebe ist Gnade; ist vom Schöpfer mit dem Daseyn gegeben; aber neben derselben Freiheit, die schlechterdings nicht absolute Selbstbestimmung, oder durchaus unabhängiger Wille ist (da sie mit einem ewigen, in der Liebe selbst begründeten Abhängigkeitsgefühl verbunden ist), sondern eine uns allerdings eben so sehr, als unser Leben selbst, unbegreifliche Wahlfähigkeit unter den Mitteln zu unserem am Ende gemeinschaftlichen Zweck. Diese Gesinnungs- und Handlungsfreiheit macht uns zwar nicht zu Schöpfern, sondern zu Bildnern unseres ewigen Schicksals aus der uns verliehenen Liebe. Wir können nur mit Zuversicht unser Volo aussprechen in der Bedeutung des Malo — und der wahre, freie, menschliche Wille sollte im Lateinischen eigentlich Maluntas heißen; denn dem Optimo Maximo Omnipotenti allein gehört die Voluntas. Alles was die Philosophen a priori nennen, sollte *a Deo* heißen.

Das, Freiheit und Liebe, Richtung gleichsam und Bewegung in unserem Leben, verbindende Dritte ist

das Gewissen — unsere einzige menschliche Vernunft — die in unserem Innersten concentrirte Wahrheit. Die Vernunft selber ist in keinem Sinne die unsrige zu nennen; denn sie hat nichts selbstiges, nichts individuelles, nichts weltliches, gehört uns nicht, ist unserer Seele nicht eigenthümlich; es ist der Geist in uns; und wir besitzen es durch uns selbst noch weniger als das Licht, worin und wodurch wir Alles sehen. Es ist das göttliche Licht selber, worin und wodurch wir Alles erkennen; das uns erleuchtende Gottbewußtseyn, wovon das gesammte Weltall durchdrungen ist. Der einzige uns durch Gnade geschenkte Strahl davon ist nicht in unserem Kopf, nicht in unseren Sinnen, nicht in unserm Verstand, sondern in unserm Herzen, und heißt Gewissen und Furcht vor Gott, vor und nach und oft mitten in der freien Wahl unserer Liebe. Gewissenhaftigkeit und Gottesfurcht sind gleiches bedeutende Ausdrücke. Es ist nicht die unmittelbare Stimme Gottes in uns, sie wäre sonst vollkommen sicher, nie übertäubt, nie überhört, geschweige bekämpft und besiegt zu werden; sondern die Stimme seines Sohnes, des Heilandes, die treu gehört und befolgt, unserer Freiheit und Liebe den heiligen Geist sendet, d. h. mehr und mehr unsere Seele fähig macht das göttliche Licht der allgegenwärtigen Vernunft in sich aufzunehmen. Gottes Vorsehung hat sich nämlich am hellsten in Christus geoffenbart — und das Gewissen ist die individualsirte Vorsehung, das Christliche im Menschen. Auch giebt das Gewissen allein uns Zeugniß von der göttlichen Gerechtigkeit, der göttlichen Liebe, und der ewigen Seligkeit, wenn es rein ist — in Gottesfurcht, Gottvertrauen und Gottseligkeit. Heil uns, wenn die Furcht darin immer ab, und das Vertrauen immer zunimmt, dann ist die Letztere in mehr als Momenten zu hoffen!

Die Freiheit der Seele in der Anwendung des Lebens und der Liebe hat dreierlei Wahl: Das eigene Selbst, die Welt, oder Gott vorzugsweise beim Streben nach ewiger Seligkeit vor Augen zu haben — Sich sich selber, der Schöpfung, oder dem Schöpfer zu unterwerfen — in höchstmöglicher, aber nur denkbarer Potenz, die Wahl zwischen Egoismus, Kosmopolitik und Theosebie; eine Sinneswahl, Verstandeswahl, oder Vernunftwahl zwischen Hölle, Erde und Himmel. Im Ersteren ist thierische Wollust — im Zweiten zwar menschlicher, aber bloß irdischer und zeitlicher Genuß — im Letzten allein, die ursprünglich bei jeder Wahl gesuchte, ewige Seligkeit. Da die Anlage zu allen Dreien aber in uns ursprünglich, unserer Seele anerschaffen, von Gott geschenkt ist, und unsere einzelne Natur in ihrer Dreifachheit eigentlich ausmacht, dürfen wir keine ausschließend ausbilden, uns weder in uns selbst, noch in die Welt, noch in Gott verlieren — mit andern Worten: die Seele darf so wenig gänzlich sich selbst und die Welt über Gott, als Gott und Sich über der Welt, oder Gott und die Welt über dem am Ende in dieser Vergleichung unbedeutendsten Selbst vergessen Sie soll alle Drei lieben, nur so, daß die Liebe zum Selbst der Liebe zur Welt, und Beide der Liebe zu Gott untergeordnet werden. Dieses Sollen offenbart einem Jeden Gott, als Seinen Willen, durch das Gewissen, und den Völkern durch das Evangelium. Nur die ausschließende Selbstliebe, zumal wenn sie sogar alles liebende darin durch Selbstbewundern aufhebt, und, als Selbstsucht, in Stolz sich verwandelt, stürzt in die Hölle — die ausschließende Welt-Liebe, mit bloßem Walten des Verstandes, auch in angehäufter Gelehrsamkeit, in vollendeter Kunst, in der glänzendsten politischen Pragmatik, bannt auf die

Erde; aber die ausschließende Gottesliebe, die mit Selbstpeinigung und Weltvernachläßigung verbundene Andacht, die mystische heilige Schwärmerei, das bloße Anschauen des Lichtes der Vernunft — wenn eine solche indische Religiosität auch weder in die Hölle stürzt, noch auf die Erde bannt, verleiht auch gewiß keinen Flug in den Himmel hinein; denn sie rupft sich, durch die vollkommene Selbst- und Weltvernachläßigung, die Menschenflügel zum Himmel aus — und mißbraucht zwar nicht ihre Freiheit zur Empörung gegen Gott, sondern zur Vernichtung ihrer Selbst, und zur Zerstörung Seiner Welt. Eine solche Liebe wird für keine der vielen besondern Wohnungen im Hause des himmlischen Vaters passen, und von allen ausgeschlossen bleiben — zwar nirgends gepeinigt; aber auch nirgends getröstet. Sie wird das Selbstbewußtseyn, und damit alle Wollust, das Weltbewußtseyn, und damit alle Wonne verlieren; und ohne die zweite wenigstens, wird sie in der ewigen Seligkeit des bloßen Gottbewußtseyns schwimmen oder schweben, ohne die Andern, als Ihm gehörende, zu empfinden oder zu erkennen.

Dreifach soll unsre Liebe seyn: Kindliche Liebe zu Gott, brüderliche Liebe zu den Menschen, und väterliche Liebe zu uns selber. Gehorchend, anbetend und fröhlich muß die erste — duldsam und schonend die zweite — und wachsam und züchtigend die dritte seyn. Hinaufschauend die erste — umschauend die zweite — herabschauend die letzte — werde ja nie vergessen, daß wir in Gott das Vollkommene — in unserm Mitmenschen das Unvollkommene — in uns selbst das Richtige lieben!

Die Liebe zu uns selbst haben wir mit den niedrigsten, die Liebe zu den Menschen mit den edelsten Thieren gemein; die Liebe zu Gott ist die einzige reine menschliche

Liebe. Ohne diese sind wir mit allen sonstigen Vorzügen verächtlicher und schlechter gewiß, als viele Thiere. Denn wer kann sich rühmen, auch seinen besten Freund treuer zu lieben, als dessen Hund ihn liebt?

„Si ab uno Deo inspirati omnes et animati sumus, quid aliud quam fratres sumus. — Itaque in aliis hominibus nos ipsos cogitare debemus," sagt Lactantius, und fügt die wahre Bemerkung hinzu. „Ad hanc partem Philosophorum (ethniçorum) nulla præcepta sunt." Ich glaube aber, darum, warum in Rom kein Gesetz gegen Vatermord war. Sey es mit den Vorschriften beschaffen wie es wolle; Menschenliebe, und zumal die stärkste, Freundschaft, war vielleicht in Griechenland und Rom weniger selten, als jetzt im Christenthum; aber was, sowohl in der Praxis wie in der Theorie, gefehlt zu haben scheint, war Liebe zu Gott. Diese ist eigentlich nur durch Christus in der Menschheit entblüht. Furcht vor Gott fand überall und von jeher Statt, seit dem Falle — d. h. seit dem Ursprung des Menschengeschlechts *); aber Liebe zu Gott, die gewiß mit dem Urkeim der Menschheit jedem Kinde angeboren ist, gieng durch verkehrte Erziehung mit der Unschuld in allen Erwachsenen bis auf Des Ankunft verloren, in dem die liebende Unschuld sich ohne Schuld zur höchsten Weisheit entwickelte

---

Ich behaupte es fest, durch Erfahrung, wie durch Vernunft und Schrift belehrt: Die erste kindliche Liebe

*) Entstehung des Menschen und Sündenfall ist einer und derselbe Begriff — und zwar nicht bloß auf dieser Erde, sondern auf jedem Planeten — überall wo endliche Vernunftwesen entstehen. — Wenn Sonne und Cometen Himmel sind, kann es dort umgekehrt seyn; allein ihre Bewohner sind dann solche, die von unten hinaufgestiegen.

ist Liebe zu Gott. An der Mutter Brust lächelt Ihm, (nicht der Mutter, die er noch nicht kennt, nicht dem Vater, den er noch weniger kennt) dem Vater des Lebens und des Bewußtseyns der geborne Engel, das säugende Kind. Denn Liebe ist mit dem ersten Moment des erwachten gesunden schmerzlosen Daseyns da — mit dem ersten Lächeln. Und diese Liebe, diese Lust, diese Wonne bezieht sich auf nichts das erst durch Erfahrung, durch Zeichen, erkannter Gegenstand werden kann — bezieht sich auf keine Person, auf keine Sache, auf keine Figur, sondern unmittelbar auf ihre eigene Quelle. Denn dem unmündigen Kinde sind nur zweierlei da: himmlische Klarheit — und irdische Trübe des neuen Lebens. In der letztern unterscheidet es noch nichts; alles darin verwundet oder beruhigt die zarte Hülle. Nur einen Strahl himmlischer Helle sehen wir in dem ersten Lächeln desselben — dem ersten Gebet gleichsam der sich vielleicht noch im Himmel glaubenden Seele. Ich frage getrost jede Mutter: ob nicht etwas überirdisches, wahrhaft seliges, und Anbetung Gottes einflößendes in dem ersten Lächeln eines gesunden Kindes — hauptsächlich im Schlafe — und dann auch oft sogar wenn es sonst krank ist — sich offenbart? Es ist die Beobachtung dieses Ausdrucks neugeborner Menschheit Ursprung aller Vorstellungen von Engeln. Wer das Glück hat, sich lang zurück in sein kindliches Daseyn bis zum ersten Rieseln des bewußten Gefühlstroms im durchaus unkundigen Leben zu erinnern, weiß was dieser Ausdruck ausdrückt. Wahrlich! nichts als Liebe — denn nur Liebe lächelt.

Alle Liebe ist aber dreifach (wie alles was in der Zeit spielen kann) und besteht in dem Zusammenfließen dreier Gefühle in drei ihre Gegenwart bestimmenden Momenten. Diese drei Gefühle sind Dankbarkeit, Wonne und Sehnsucht, der Liebe Anfang, Mitte

und Ende – oder vor, während und nach. Wem aber sollte die neugeborne Seele danken im Vorblick – was wonnig empfinden im Blick — nach wem sich sehnen im Rückblick des unschuldigen Lächelns – als Ihm und Ihn und nach Ihm, aus dessen Vaterhand sie an einen Mutterbusen, aus Liebe in Liebe zur Liebe gesprungen?

Diese Liebe, dieser Dank, Wonne und Sehnsucht der allerersten Unschuld ist der Keim des Gottbewußtseyns im neugebornen König der Thiere — früher als das Weltbewußtseyn, das nur als hineinschattend in dessen Licht möglich wird — geschweige als das viel spätere Selbstbewußtseyn, das nur mit dem ersten freien Ich-Sprechen anfängt, wenn die kindliche Unschuld aufhört.

Liebe zu Gott und allgemeine Menschenliebe verbunden, ist das Grundgesetz der Sittenlehre Jesu Christi. Durch die innige Verknüpfung beider in einem Streben nach Vollkommenheit, ist sie charakteristisch einzig — und unendlich über jede andere Religion und Moral erhaben.

Alle ohne Ausnahme — Philosophen- und Priesterlehren — waren einseitig und ausschließend — abstrakt und national — die Menge oder andere Völker vernachläßigend — zu gelehrt, und dadurch dem Volk entfliehend, oder zu sinnlich, mithin Fremde befeindend. Die Philosopheme waren entweder zu einsiedlerisch, oder die Religionen zu volksmäßig — jene in der bloßen Speculation gegründet, und auf den bloßen Kopf berechnet, diese mit der bloßen Phantasie beschäftigt und die Leidenschaft erregend.

* * *

Der Zweck Jesu war der größte und herrlichste — der einzige göttliche, der je in dem Kopf und Herzen eines Gesetzgebers entstanden und Plan geworden. Denn es war kein anderer, als das ganze menschliche Geschlecht zugleich durch die wichtigste und einzig wesentliche Wahrheit köpflich aufzuklären, und zu der besten, einzig wesentlichen Gesinnung herzlich aufzuwärmen — die ganze Menschheit durch Licht und Liebe neu zu bilden — eben dadurch auch Alle zu einer großen Gesellschaft liebender Brüder zu erziehen.

Einzelne Gedanken.

Die Materie ist allezeit — immer — darum aber noch nicht ewig, weil ewig nur ist, was ewig durch sich ist. Gott allein ist in wahrer Bedeutung des Worts ewig: ohne Anfang und Ende — ohne Wechsel, Wandel und Veränderung.

Die Welt ist allezeit — immer — darum aber doch nicht ewig; denn alles wechselt, wandelt und wird verändert in ihr, sie ist ein unaufhörliches Anfangen und Enden, Entstehen und Vergehen, voll Umwandlungen und Verwandlungen.

In beiden ist aber, inwiefern sie nicht nur Erscheinungen, inwiefern etwas Unwandelbares, Unveränderliches und Beharrliches in ihrer Wandelbarkeit, Veränderlich-

keit und Wechsel ist — inwiefern sie das Gepräge der ewigen Ordnung tragen, etwas Ewiges, das sich, in ihren uns verborgenen Elementarkräften, als absolute physische Nothwendigkeit zeigt. Natur-Nothwendigkeit setzt etwas Ewiges in der Materie und ihren sinnenfälligen Ordnungen voraus. Etwas ganz Anderes ist aber ewig an sich und durch sich, als nur unaufhörlich und immer da unter und durch einen Anderen und Höheren.

* * *

Völliges Bewußtseyn — reines — übersinnliches — ist Gottgefühl. Das völlige, gesammte, reine Bewußtseyn des Uebersinnlichen als Eines, und zwar als eines mich einschließenden Unendlichen, ist Gefühl des Seyns – mehr als Gefühl des Jetztseyns oder Daseyns, oder Verhältnißseyns des Lebens — es ist gleichsam ein concentrirtes Gefühl, ein Innewerden des Urseyns, Allseyns und An sich Seyns, d. h. der Gottheit.

Es ist möglich, daß dies Wahrheitsgefühl im Menschen nicht nur das Sinngefühl, sondern das Selbstgefühl gänzlich verschlingen könne. In solchen Momenten ergießt die Seele sich in Gott, und der Geist des Menschen denkt, — aber sprachlos — und dieses sprach- und also begrifflose Denken ist Intuition, Anschauung. Es ist eigentlich dieses höchster geistiger Genuß, — momentane Seligkeit — kann aber nicht von langer Dauer seyn — würde auch, wenn es dauerte, nur augenblicklich bewußt seyn — weil die Persönlichkeit — mithin die Unterscheidung der Zeit darin vom Raume, und der Gemüthsbewegung oder des Denkens von Beiden, darin verschwindet.

Wenn der Mensch nicht sich selbst (als Selbst) und nicht das ihn Umgebende (als bloßes Nicht-Sich) fühlt,

so fühlt er gewiß Gott, wenn auch dunkel nur; denn er fühlt dann nur unbestimmtes Seyn, d. h. weder Seyn an ihm, noch Seyn an Anderem, sondern Seyn an sich, Seyn am Urseyn.

Zu Gottes Eigenschaften gehören Sensu eminentissimo: Ur-Persönlichkeit und Ur-Freiheit. Beide Eigenschaften, als Seine (als unbedingte, vollkommene) sind gleichbedeutend mit Einzigkeit und Heiligkeit — oder was dasselbe ist: vollkommene Selbstständigkeit und vollkommener Wille. Jede einzelne Persönlichkeit, Freiheit, Selbstständigkeit und Willenskraft, jede einzelne Einheit und jeder einzelne Charakter ist beschränkt, unvollkommen, bedingt, abhängig — und sie verhalten sich sämmtlich zu Seiner Herrlichkeit, wie Thautropfen und Gestirne zum Weltall. Sie sind nicht nur mit oder neben, oder auch bloß unter Seiner Ur-Kraft, sondern durch dieselbe.

* * *

Die der Natur zugeschriebenen Lebenskräfte sind nichts als die Aeußerungen des verborgenen göttlichen Geistes, die stückweise wahrgenommene Allwirksamkeit des Schöpfers, — Seine physische Offenbarung im reinen Sinne.

* * *

Die Ideen der reinen menschlichen Vernunft sind die ebenfalls stückweise wahrgenommene Allweisheit des göttlichen Geistes, — Dessen intellectuelle Offenbarung im reinen Verstande.

* * *

Das der praktischen menschlichen Vernunft zugeschriebene moralische Gebot: das Gewissen in uns, ist die

stückweise und gradweise wahrgenommene Heiligkeit des göttlichen Willens, — Dessen sittliche Offenbarung im reinen Herzen.

Geist des Christenthums ist: Das Recht des Schwächeren über das Recht des Stärkeren triumphiren zu lassen.

*
* *

Vor Christus herrschte, und außer dem Christenthum herrscht noch immer das alte Naturrecht des Stärkeren. Nach Ihm bekämpft dasselbe in seinem neuen, noch immer sehr kleinen Reiche hienieden das Recht des Schwächeren. Man kann nach 1800 Jahren aus dem Verhältniß zwischen der Macht und der Kraft des Alten und Neuen schließen, wie ferne der jüngste Tag noch in der Zukunft liegen muß.

*
* *

Das Recht des Stärkeren ist das Recht des Stolzes; das des Schwächern ist das der Demuth.

Erst wenn die Menschen Alles werden dulden können, werden sie Alles wagen dürfen. Spannt nur immer den Bogen der Menschheit stärker und stärker, Ihr Stärksten! Ihr hofft, daß er am Ende brechen, und daß euer Seil halten werde. Aber Ihr irrt. Der Bogen ist menschliche Natur, das Seil nur menschliche Kunst. Nimm dich in Acht, Fürst der Hölle, wenn das Letztere reißt!

*
* *

In der Natur ist Alles und jedes abhängig, das Eine von dem Anderen, das Künftige von dem Gegenwärtigen, das Jetzige von dem Vorigen, in's Un-

endliche. Aber, wo Alles abhängig ist, giebt es einen Herrn, — so gewiß, als wo Alles Wirkung ist, eine Ursache. Da diese nirgends zu finden ist, muß das Gesammte aller Wirkungen eine Schöpfung seyn. Aber wo Alles Schöpfung ist, giebt es einen Schöpfer.

* * *

Gäbe es auf der Erde und in ihrer Geschichte auch nur einen einzigen liebenden, uneigennützigen, frommen Menschen, reichte dies einzige Phänomen zu einer vollkommen die Vernunft befriedigenden Theodicee hin. Giebt es nun aber sogar einen solchen einzigen durchaus vollkommenen, der das Ideal der Menschheit erschöpft, so reicht dieser Gottmensch allein zu einer das Herz ebenfalls vollkommen befriedigenden Anthropodicee hin. „*Paucis* vivit humanum genus", sagt der stolze Heide. „*Uno* vivit humanum genus", spricht der demüthige Christ.

Die Menschheit auf Erden ist heilig, weil in ihr ein Jesus hat entblühen können.

* * *

Wie die Sonne und die ganze Hälfte der Unendlichkeit des unermeßlichen Himmels sich in dem kleinen Thautropfen am zitternden Halme spiegelt — so spiegelt sich der Gottmensch und die ganze Hälfte des übersinnlichen Universums in der Andacht der zitternden menschlichen Seele. Nur vergesse das Denken über dieser Andacht nie, daß es eine ihr zu aller Zeit verborgene Hälfte giebt — die nicht gedacht, nur geahndet und geglaubt werden kann — die untere und zukünftige nämlich!

Meine Philosophie des Evangeliums ist so weit entfernt, eine neue Ansicht und Lehre zu enthalten, daß sie umgekehrt gerade die allerälteste der Menschheit ist. Sie ist zwar nicht so alt wie die Vernunft, die vor der Erde und ihren Bewohnern da war; aber so alt wie die Andacht und das gewissenhafte Denken.

Christus ist die Mittagssonne der Geschichte der Menschheit. Sein Licht hat nicht bloß über 18 Jahrhunderte durch bis zu uns herab — sondern auch über 18 Jahrhunderte bis zu den Urvätern hinauf gestrahlt. Wir glauben, was sie ahndeten.

* * *

Das kenne dich Selbst ist entweder das unsinnigste von allen Orakeln, oder es will so viel sagen, als: Kenne deine Mängel! Denn es würde sonst nur sagen: Kenne dich, wie du dich schon kennst! oder kenne deine Vorzüge. Ersteres hieße nichts gesagt; Letzteres etwas durchaus thörichtes. Nicht daran zu denken, daß es etwas dem Menschen gebieten würde, wozu er schon mehr als hinlänglich geneigt ist. Wenn es aber so viel sagen will, als: „Kenne deine Mängel!" schließt es nothwendig ein: Kenne so viel möglich alles Andere! Denn, ohne was um uns ist und über uns ist, zu kennen, ist es unmöglich, auch nur den ersten Schritt zur Selbstkenntniß mit Zuverläßigkeit anders als im Blinden zu machen. Nicht bloß das äußere, auch das innere Auge kann seine Balken nur im Spiegel und im Lichte sehen. Kein Auge ist zum Inwärtsgucken, alle nur zum Auswärtsschauen gegeben. Die bloße Selbstphilosophie starrt in leeres Nichts hinein. Denn inner-

lich hinter dem körperlichen Auge ist doch Etwas, wenn auch unsichtbar – innerlich hinter Sinn, Verstand und Vernunft Nichts. Der nicht einmal mathematische, nur grammatische Punkt des Ichs dürfte am Ende in der Vorhaut des Sinns sogar allein stecken. Und auch dies nur von Zeit zu Zeit, gleich einer periodischen Fistel. Das kleine Dingchen kitzelt aber; und wenige hassen das gekitzelt werden. Was kitzelt ist den Liebhabern das Höchste, Wichtigste und Größte — und wäre es auch ein Infusionsthierchen der Krätze.

Nur das Gesetz darf strenge, der Richter aber soll milde seyn. Der allbarmherzige Gott hat ein um so strengeres Gesetz seiner Welt gegeben, damit die Menschen in dem Urtheil über die Befolgung desselben bei Anderen etwas nachsichtig und milde seyn dürfen.

Denke, handle, genieße deinem Gewissens-Ideale gemäß, — oder, was dasselbe heißt: Strebe je mehr und mehr, in Uebereinstimmung mit Gottes dir geoffenbartem Willen gehorsam, frei und Andere beglückend zu leben!

So kühn nun der unmittelbar aus diesem in seiner Vollständigkeit begriffenen obersten Grundsatz zu ziehende Folgesatz klingen mag: „Ahme deinem Schöpfer nach! Erschaffe durch dein Leben Etwas, zwar nicht aus Nichts (wie Er die Welt und dich), sondern aus dem dir von Ihm Gegebenen — ein Etwas, das nach dir bleibe, und wäre es nur ein besseres dich!" — so kann ich doch nicht umhin, denselben als ächt ethisch aufzustellen.

Alle Sittlichkeit setzt freie Thätigkeit voraus, und es fehlt keinem freien Vernunftwesen an Genie der Tugend. Diese ist aber keine Wissenschaft, sondern vielmehr eine Kunst, und zwar die erhabenste von allen Künsten, obgleich die einzige, wozu Alle berufen sind. Sie ist aber nicht mit der Malerei, nicht mit der Plastik, eher mit der Musik, völlig mit der Dichtkunst zu vergleichen, und zwar mit der epischen. Der Stoff ist der Dichter selber, nur mit dem Unterschied, daß er einen einzigen Leser vor Augen haben soll: Gott nämlich, der sein Epos — das was er aus sich, mit dem ihm dazu verliehenen schöpferischen Genie gemacht hat — richten wird.

In wie vielen Gesängen — wie kurz oder wie lang — in welchem Sylbenmaße — ob tragisch, humoristisch oder komisch*) gar — dieses Epos seines sittlichen Lebens seyn soll, hängt so wenig vom Dichter ab, als der Schauplatz der Begebenheiten in demselben. Für das Alles wird Gott sorgen, oder hat Er schon gesorgt. Aber die gottgefällige Wahrheit, Güte und Schönheit desselben hängt gänzlich von dem Dichtenden selber ab — weil, wenn er nur sein Ideal beständig vor Augen hat, die Begeisterung von Oben gewiß nicht fehlen wird.

---

*) Ich kann mir schöne Seelen denken, die aus ihrem Leben nach dem Musterbilde des ihnen vorschwebenden heiligen Ideals, in allem gottseligen Ernst ein so drolliges Gedicht gemacht haben, (oder eine so drollige Rolle in der Welt gespielt), daß der Allwissende, der allein das Gedicht liest, menschenmöglich dabei lächeln und daran Gefallen haben könnte **).

**) Obiges ist in der Zeit niedergeschrieben, als der Verfasser sein humoristisches Epos: „Adam und Eva, oder die Geschichte des Sündenfalls" vollendete.

Anm. des Herausgebers.

Ueber die Unsterblichkeit.

So war's! So ist's! Das Woher ist mir gewiß; das Wie ist mir klar; das Warum ist mir deutlicher als Alles. — Er ist: die Wahrheit ist von Ihm, durch Ihn, und so wie es durch Ihn ist, soll es seyn — darum eben! Auch mir ist die ewige Wahrheit geoffenbart: ich weiß das Wie derselben, in ihrer dreifachen durch Ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit bestimmten, begründeten Untereinordnung. So war's! so ist's! auch an mir, auch für mich, auch zu mir – darf ich hinzusetzen: auch je, in irgend einem Momente nur durch mich? – Aber wie wird's seyn? Dies ist in Ansehung meiner eine ganz andere Frage.

Nicht in Ansehung Seiner und Seiner ewigen Schöpfung — nicht in Ansehung des Einzigen, der Einheit und der Allgemeinheit — („ich weiß es, sie sind ewig, denn sie sind") aber in Rücksicht meiner. Mein wahres Wissen erstreckt sich auf **Gott**, meine Freiheit und die Welt; aber sowohl in der zweiten als in der letzten giebt es Lücken, Träume und Schatten, und ich wenigstens bin ein solcher in meiner Ichheit, in meinem individuellen Bewußtseyn, in meiner bedingten Freiheit und in meiner endlichen Kraft – wenn auch nicht völlig ein σκιᾶς ὄναρ. Von meiner Unsterblichkeit weiß ich also nichts philosophisch begründetes, wissenschaftlich zuverläßiges. Hier zweifelt der seit lange nicht mehr zweifelnde mitten im Schooße der drei-

einigen Wahrheit. Die Metaphysik giebt hier noch weniger Auskunft als die Physik; denn die mitten innen tappende Psychologie, an der es eigentlich wäre, hier auszuhelfen, widerspricht der Einen und der Andern, wenn sie zum Trösten Miene machen.

Ich wenigstens (ich weiß freilich nicht, wie es andere Ichs haben) fühle tief in vielen Momenten, daß ich, als Seele, als bewußtes Individuum, nicht unsterblich bin — als meines Selbstes mir bewußt, nicht nothwendig unvergänglich, unvernichtbar. Denn gerade mein Selbstbewußtseyn ist nicht ununterbrochen und unaufhörlich mein, sondern geht mir auf Momente der Bewußtlosigkeit und der Vergessenheit meiner selbst über Anderem verloren, und wenn ich es auch als dasselbe nachher wiederfinde in der Erinnerung, so bin ich dagegen niemals gewiß, daß ich es nach jeder Unterbrechung wiederfinden werde, am allerwenigsten, daß ich es unaufhörlich in alle Ewigkeit wiederfinden werde. Und Alles, was ich außer mir im Reiche des Seyns und der Wahrheit erkenne, Alles, was ich sinnlich, verständig und vernünftig wahrnehme, und in dem Grade, worin ich es klarer, deutlicher und heller sehe, weit entfernt, mich über den Punkt meiner eigenen Selbstständigkeit zu beruhigen, überzeugt mich mehr und mehr, und stärker und stärker von meiner ichlichen Nichtigkeit.

Nicht, was die Empiriker bis jetzt, mit Waffen, die, ihrer Grobheit wegen, zu Boden fielen, bevor sie die Seele trafen, gegen die Unsterblichkeit eingewendet haben; auch nicht, was die Rationalisten mit Waffen, die, ihrer zu großen Feinheit wegen, schon in der Luft sich bogen, bevor sie die Psyche ritzten, dagegen behaupteten; nein, gerade Alles, was die besonnensten Denker, von Sokrates bis Hemsterhuis, von Plato bis Leibniz, dafür angeführt und gesammelt haben — da ich darin mehr

den guten Willen und die Kunst der Streiter bewundern, als die Kraft und Schärfe ihrer Waffen und die Nothwendigkeit ihres Siegs erkennen mußte — hauptsächlich aber, was ich durch eigenes Denken zuletzt, nach langem Lernen von meinen großen Meistern, mir selbst wenigstens noch verständlicher und einleuchtender dafür gesammelt, hat mein wissenschaftliches Zweifeln vollendet, und mir alle Zuversicht (die sich nur etwas aufrecht hielt, so lange sie angegriffen wurde) geraubt.

Denn ich nehme als wahres Wissen, oder als von mir wissenschaftlich erkannte Wahrheit nichts an, als wofür Alles, was in mir sprechen kann, spricht. Es braucht, damit ich Etwas als wissenschaftlich wahr setze, daß es in Uebereinstimmung mit dem mir durch Vernunft, Verstand und Sinn dreifach geoffenbarten stehe — oder daß ich es in Uebereinstimmung mit Allem, was ich von Gott, dem Universum und mir selber weiß, bringen könne. Die Uebereinstimmung mit mir selber allein ist gar keine, nur eine bloße Stimmung — die mit der übrigen Welt höchstens eine Zusammenstimmung — die mit Gott allein würde Einstimmung seyn. Ist diese aber für ein endliches Einzelwesen möglich? — Ich muß auch von dem, was ich für wissenschaftlich wahr halten soll, zugleich eine Vorstellung, einen Begriff und eine Idee haben können, die noch dazu im harmonischen Zusammenhang mit allen meinen andern Vorstellungen, Begriffen und Ideen seyn, und die, was (für mich wenigstens) am aller unentbehrlichsten zur völligen Erkenntniß ist, in deren Mittel-, Zweck- und Endzwecklichkeit eingesehen werden müßte. Dies erst nenne ich wissenschaftlich erkannte Wahrheit, was mir auf solche Weise, dreifach prismatisch gleichsam, in neun untrennbaren Momenten eingeleuchtet; denn nur von einer solchen müßte ich sagen, daß Alles, was in mir

wahr sprechen kann, dafür spricht. Fehlt auch nur eins von diesen Momenten, so bleibt die wissenschaftliche Gewißheit aus.

*
* *

Giebt es denn für mich keinen Glauben an Unsterblichkeit? Keine, wenn auch nicht wissenschaftlich vermittelte, noch im Selbstbewußtseyn unmittelbar gegebene, doch zuverläßige Gewißheit eines den zeitlichen Tod überlebenden Seyns, auch für mich? Sollte es sich nicht mit dem Glauben an die Unsterblichkeit ähnlich verhalten, wie mit dem Glauben an Gott — dessen Daseyn ich auch nicht wissenschaftlich beweisen kann, da es sich mir vielmehr vor aller Wissenschaft offenbart; so daß „Er ist", die erste Wahrheit ist, die aller meiner Erkenntniß meiner selbst und der Welt Wahrheit giebt? — Es ist mir klar, daß ich aus Allem, was ich sonst weiß, die Fortdauer meines Ich's nach dem Tode des Leibes eben so wenig als nothwendig deduciren, begründen und beweisen kann, als ich Gründe anzugeben weiß, warum Ich, dieses einzelne, individuelle, bewußte, fühlende und wollende Selbstwesen da bin. Das weiß nur Gott, der mir das Daseyn gegeben hat. Und so wie Er allein das weiß, so weiß auch Er allein, ob Er mich in jedem Momente des Daseyns erhalten, d. h. so viel als continuirlich neu erschaffen will. Ich verdanke jeden Augenblick des Selbstbewußtseyns Ihm, jedes Wiedererwachen aus einem bewußtlosen Zustande, wie aus dem Schlaf und aus der Ohnmacht, so auch aus den so häufigen Pausen meines selbstbewußten Lebens, verdanke ich nur Ihm. So werde ich auch das Wiedererwachen — wenn es ein solches giebt — und wie sollte es nicht ein solches geben durch die Allmacht Dessen, der mich aus dem Nichts in's Daseyn gerufen und

immer neu zum Bewußtseyn erweckt hat — aus der Endpause, dem Todesschlaf, der Grabesnacht, nur Seiner mir unbegreiflichen **Gnade** verdanken. Wie wird's also seyn? Meine Antwort ist: **wie Er will.**

*
* *

Was Gott will — woher kann ich nun das wissen? Was Gott gewollt **hat**, mit anderen Worten, was sein vorzeitlicher, alle Zeit umfassender, die Ewigkeit erfüllender Wille, in der mir bekannten Zeit, die für mich Vergangenheit und Gegenwart ist, aber die Zukunft noch nicht in sich begreift, verwirklicht hat, das ist mir offenbar, davon giebt mir Alles Zeugniß, was ich von Natur und Geschichte weiß, und was ich an mir selbst erfahre; denn es ist ja Alles nur durch seinen Willen da, ist geschehen und geschieht, nur weil Er will. Ich erkenne das Wahre darin eigentlich nur insofern, als ich die Offenbarung seines Willens darin erkenne. Aber so wenig, als ich Alles, was ist und geschehen ist, erkenne, erkenne ich auch noch nicht die ganze Offenbarung Seines Willens. Und noch weniger kann ich aus Allem, was ich weiß, Alles, was seyn und werden wird, wissen. In meinem Gottesbewußtseyn weiß ich, daß Er ist, und wer Er ist im Verhältniß zur Welt und zu mir; in meinem Selbstbewußtseyn weiß ich, daß ich da bin, durch Ihn in der Welt, unbedingt abhängig von Ihm und bedingt abhängig von der Welt. Was Er aber nach Seinem mir unerforschlichen Willen, der in Bezug auf die Welt höchste Weisheit und in Bezug auf mich freie Gnade ist, in alle Zukunft, in alle Ewigkeit, aus der Welt und aus mir machen will; wozu Er Alles und namentlich mich endzwecklich bestimmt hat, und wenn ich auch gewiß bin, daß dieses das Beste, das Vollkommenste ist, wie es sich vollenden soll: das weiß ich

nicht. Das muß mir durch eine Offenbarung Seines Willens geweissagt werden

Ich glaube nun diese Offenbarung des Willens Gottes sey der Menschheit und mir in Dem gegeben, der allein den ganzen Willen des Vaters gekannt hat, und der, um ihn an der Menschheit zu erfüllen, sie ihrer Bestimmung zuzuführen, auf Erden gekommen ist, in dem Sohne Gottes und Menschensohne, Jesu Christo. Daher frage ich Ihn und die Schrift, von der Er sagt, daß sie von Ihm zeuge, was seines Vaters Wille sey für die Zukunft der Welt und meine Zukunft.

* * *

Die Geschichte des Reiches Gottes fängt mit der Geschichte der Patriarchen an, und geht von Adam, Henoch, Noah, Melchisedek, durch Abraham, Moses, Samuel, David und Salomo, Elias und alle Propheten, wie durch Schauer der Morgendämmerung, dem Aufgange der Sonne, Christo, zu, sich gleichsam organisch, historisch lebendig entwickelnd; — während die Novellen alles Herumliegenden, gleichsam anorgisch, sich wie fallende Blätter in Staub auflösen. Unter allen diesen Novellen war die des Griechenland verschlingenden Roms die längste. Polybius nennt sie aber das schönste Monument des Schicksals. Die Geschichte des dem Patriarchenthum und Prophetenthum entblühenden Christenthums ist dagegen in der That das schönste Monument der Vorsehung. Aber dies Monument ist nicht eine Pyramide von Deukalionssteinen, mechanisch aufgehäuft, wie das Römische Reich; sondern ein fruchttragender Weltbaum, dessen Wurzel der Strom des Lebens tränkt, und dessen Aeste sich (wie Ygdrasil's) mit Zweigen und Blättern über die Erdenwelt verbreiten, bis der Wipfel sich in's Licht des Himmels verliert.

— Der Baum wächst und wächst noch; wie hoch sein Wipfel steigen wird, während die Zweige die ganze Menschheit überschatten — wer weiß es? Und seine Früchte hat er noch nicht alle — kaum einzelne Blüthen — getragen.

*
* *

Das höhere Persönliche in uns, das vernünftig denkende, an sich Unsterbliche, ist nicht das gegenwärtige Ich, nicht unsere vorstellende, wollende und fühlende Seele — sondern das Gottbewußtseyn, der in uns wohnende Geist. Erst, wenn von diesem unsere Seele ganz durchdrungen wird, sind wir Christen, ewige Menschen, wahre Personen — erst dann besitzen wir ein Selbst, das Etwas ist, das etwas mehr ist, als ein zu vernichtender, verführender, bloßer Schein. Ob und wann wir es zu dieser Persönlichkeit bringen, hängt, wie Alles, von Gottes Gnade ab — in wie fern wir ja nicht einmal ein Scheinselbst ohne Seine Gnade besitzen würden, noch weniger kräftig bekämpfen könnten, wie es die wahre Freiheit, die Liebe Gottes fordert; denn von Ihm kommt alles Leben und alle Kraft. Ob und wann wir sind — um auch nur ein Selbst träumen zu können — hängt allein von Ihm ab — ob und wann wir aber seyn werden? — Das ist uns dennoch in diesem ersten Schein-Selbstseyn einigermaßen gegeben in etwas selber zu bestimmen; und das Franklin'sche: „God helps but them, who helps himself" wende ich hauptsächlich auf die Unsterblichkeit unserer **Seele** an. Denn diese, so wie sie ist, halte ich nicht für an und für sich unvergänglich. An und für sich unvergänglich ist nur der Geist.

Wie aber soll nun Ich, der ich nur ein Scheinselbst bin, mir selber helfen können? Der Geist, der in mir

wohnt, ist nicht mein Selbst, und mein Selbst abgesehen von diesem Geiste ist, wenn auch nicht böse, doch, zum besten noch, nichtig. Dies schreckliche Räthsel weiß ich mir nicht anders als auf folgende Weise zu lösen.

Was in mir böse, oder wenigstens nichtig, im Leben ist, ist, wenn auch nicht unmittelbar aus Gott, wie der Geist, so doch mittelbar auf irgend eine Weise auch durch Ihn, weil es sonst gar nicht wäre, weil Alles in letzter Frage von Gott herkommt. Es ist aber doch auch auf irgend eine Weise aus mir, weil es sonst nicht schlecht oder böse in meinen eigenen Augen seyn könnte. Irgend etwas Eigenes, mir selbst Gehöriges, das frei wählen könne, muß demnach in meinem sonst nichtigen Selbst vorhanden seyn, begreife ich auch nicht, wie ein solches in mir hat entstehen können – Etwas, das weder dem Geiste noch dem Leibe (dem Fleisch) gehört oder anheimfällt – weil jener heilig, dieser nichtig ist — und es dürfte dieses leicht den eigentlichen Kern der Individualität meiner Seele ausmachen. Dies von mir abhängige Selbst hat eine zwar bedingte, aber doch in seinem bedingten Selbstkreis thätige Freiheit. Ich kann meine Seele entweder vom Geiste durchdringen und läutern lassen, oder aber vom Fleische einschläfern und tödten lassen. Gestatte ich, mittelst eigener Wahl, trotz allen Warnungen des Geistes das Letztere, so sterbe ich mit dem Tode ganz, mittelst des zeitlichen Selbstmords meiner Seele. Gestatte ich es aber nicht, bekämpfe ich im Gegentheil mehr und mehr das berauschende und einschläfernde Fleisch, um dem Geiste meine Seele zum würdigen Tempel zu reinigen; so darf ich hoffen, daß mein Schöpfer, der mich dazu aus dem Nichts hervorrief, und mich dazu würdigte, mit einem Strahl Seiner Gnade in meiner elenden Hütte zu

wohnen, meiner armen Selbsthülfe zur Rettung beikommen werde — und nicht ganz niederbrechen, was ich, so gering es auch war, einzig und allein zu Seiner Ehre, oder vielmehr, um die Wonne zu haben, auch mitten in fortwährenden Drangsalen und fortdauernder Unzufriedenheit mit mir selbst, Ihm ewig zu dienen und Ihn unaufhörlich zu lobpreisen, aufzubauen strebte. —

Anhang.

I.

Baggesen an seinen Sohn Carl.

Kopenhagen, den 5. September 1813.
(Im Auszuge.)

Mein theuerster Sohn!

— — — —

Ich fühle, zumal seit einiger Zeit, nachdem mir das lange von mir gesuchte Licht im System meines Denkens aufgegangen ist, eine Kraft, es mit der ganzen Hölle aufzunehmen, und jedem Schicksal, das ich nicht durch Sünde mir selbst bereite, Trotz zu bieten. Ich leide zwar noch immer oft, fühle nicht selten den Druck der Umstände, und die Dornen meiner Lage schwer und peinlich, aber ich bin nicht unglücklich im eigentlichsten Verstande des Worts; denn den Wurm meines Daseyns (jedes menschlichen Daseyns), meine Selbstigkeit, habe ich, wo nicht völlig getödtet, so doch in dem Grade mit den Waffen des reinen Denkens und der geläuterten Liebe zerhackt, daß er wenigstens nicht Bandwurm meines höheren Lebens werden soll — und dies darf ich um so zuversichtlicher glauben, weil ich es nicht einmal zur Hälfte mir selber zuschreibe, wenn ich im Kampfe mit meiner gefährlichsten Leidenschaft den Sieg davon getragen. Sey also von nun an ruhig wegen

des Schicksals Deines Vaters, mein innigstgeliebter Sohn. Meine Umstände haben sich zwar wenig gebessert, seitdem ich dir jenen traurigen Brief schrieb, worauf die Deinigen spielen, meine Innstände hingegen beträchtlich. Beklage, wenn Du willst, den dänischen und deutschen Dichter, den kielischen Professor, den kopenhagener Justizrath, den Bürger und den Haushalter Baggesen, den ich oft selber noch beklage und bemitleide; aber bedaure nicht Deinen Vater, dessen Geist und Herz sich zwar nicht losgemacht von jener leidenden Unterlage, aber mit hellem Bewußtseyn und hehrem Gefühl über derselben schwebt, wenigstens häufig genug sich darüber erhebt, um Gott mit Wonnethränen für das Daseyn, das ihm geschenkt ward, zu danken. Ich sagte Dir schon in jenem verlorengegangenen Briefe, daß ich des mir am Lieblingsgenuß abgehende in Dir genieße, daß ich auf Deinen Füßen die Pfaden der Alpen betrete (die Lieblingswonne meines besondern Erdenlebens); alles übrige kann mir die Philosophie ersetzen und die Religion besser geben. Und dann — wie nahe ist mir das Thor der ewigen Seligkeit — d. h. das gänzliche Verschwinden meines Ichs: das Aufhören meines besonderen — ausschließenden — Selbstbewußtseyns!

Marly le Roi, près St. Germain en Laye,
den 20. August 1821.

Nicht so bald, wie ich damals glaubte, mein Sohn! Neun Jahre haben sich langsam mir vorbeigeschleppt, seitdem ich diesen, beim Auspacken alter Papiere vorgefundenen Anfang meines Briefes geschrieben — und wunderbar! es ist mir jetzt, als hätte ich ihn vor acht Tagen in die Feder gebracht. So ganz derselbe ist der ewige Geist, der darin weht, so durchaus ähnlich die

äußere Lage, Trotz dem auch räumlichen Abstand, — so beinahe gleich die Seelenstimmung — nur munterer und heiterer.

— — —

Sey überhaupt niemals angst und bange meinetwegen, wenn Du mich auch auf dem empörten Meere des Lebens ein Ball der Orkane, fern von allem Hafen weißt und wähnst; Gott ist überall, und wo sonst Niemand ist, und Gott verläßt nicht den armen Hülfsbedürftigen, der sich auf Ihn verläßt, wenn der arme Hülfsbedürftige seine ganze Nichtswürdigkeit sonst tief und voll Reue fühlend, sich sagen kann: ich habe von jeher Gott, und was mir gut war, mehr geliebt, als mich selber. Freilich sieht der Allwissende, wie ich selber, und mehr als ich selber sehen kann, wie schwach, wie träge zu allem Guten, wie eitel und leichtsinnig, wie nachläßig in den gemeinsten Pflichten, wie durch und durch ich Sünder und strafbar bin; aber der Allerbarmende kennt auch meine ewige Liebe von Kindheit an zu Ihm, und zu Allem, worin ein Strahl von Ihm mir offenbar wird, — kennt meinen Haß gegen das Schlechte in mir, und meine ewige Demuth — weiß, daß ich Ihm (wenn es mir als Sein Wille kund gemacht werden konnte) zwar nicht meinen Sohn, aber mich selbst schlachten würde — weiß, daß Er mir das Höchste, und mein Ich mir das Niedrigste ist. Einen solchen einsinkenden, armen Petrus wird Er nie ganz versinken lassen; und — da Er mich durch Anlagen (Seine Gaben) und Schicksale (Seine Führung) berufen hat zur Heiligung Seines Namens auf Erden beizutragen — auch hienieden nicht!

Heil Dir, mein Sohn! daß Du meinen Herzenswunsch erfüllt hast, und Dich dem ihnen nöthigsten Dienst Deiner Mitmenschen, Seiner Verkündigung, und der

Belebung religiöser Gefühle in ihren Herzen, gewidmet hast. Heil mir, daß ich in meinem Sohne mein ewiges Gebet und meinen ewigen Dank für das Daseyn jetzt verdoppeln kann! Ewiges? Ja, mein Sohn! Dahin müssen wir streben! So müssen wir zeitlich leben, daß wir fähig werden, ewig da zu sein! Gott hat uns Sterblichkeit und Unsterblichkeit zur Wahl gegeben — nach meiner innigsten Ueberzeugung, es uns zum Theil überlassend, ob unser Selbstbewußtseyn aufhören soll oder nicht. Dazu hat Er uns das allerdings gefährliche (Trotz aller Gefahr aber doch von jedem Nichtverächtlichen gesegnete) Geschenk der Freiheit gegeben. Die Unsterblichkeit kann ein endliches Wesen unmöglich durch seine Endlichkeit besitzen — die Unsterblichkeit muß erlebt werden, d. h. durch die Art des freien Lebens erworben werden. Wie die Fortbewegung meines Körpers hienieden von meinem zeitlichen Willen abhängt, und ohne diesen nicht stattfinden würde, so wird die Fortbewegung meiner Seele im Kreise der Geister von meinem ewigen Willen abhängen, und ohne diesen gewiß nicht stattfinden. Einen ewigen Willen können wir uns aber nur im Streit gegen unsere Leidenschaften, — im Dienste des guten Princips, — durch demüthige Tugend — durch Wachen und Beten, erkämpfen; denn der ewige Wille kömmt nicht von selbst, wie der zeitliche.

— — —

„Wie es komme", frägst Du, „daß, da ja doch die Wahrheit Eine sey, und das Vermögen sie zu fassen in den verschiedenen Menschengeistern dasselbe, dennoch das Verständniß darüber nicht allgemein" — sage lieber: so weit als möglich vom allgemeinen — sey?" Meine Ueberzeugung ist, was diesen Punkt betrifft, daß ein allgemeines Verständniß über reine philosophische Wahrheit noch unmöglicher auf Erden ist, als eine allgemeine

Sprache, oder ein allgemein ewiger Frieden. Denn die Verschiedenheit der Philosopheme ist nicht allein in dem verschiedenen Sprachgebrauch gegründet, auch nicht der Person- und Charakterverschiedenheit der Wahrheitsforscher allein zuzuschreiben — obgleich beide ein Beträchtliches zu der Uneinigkeit beitragen — sondern diese Uneinigkeit rührt hauptsächlich von der überaus großen Verschiedenheit der Erkenntnißvermögen. Diese sind sich zwar in den verschiedenen Denkern der Form und der Anlage nach gleich — inwiefern sie alle mit Vernunft, Verstand, Sinn und Gefühl des Wahren begabt sind; allein dem Gehalt und dem Grade und dem gegenseitigen Proportional-Verhältniß zu einander in demselben Individuum nach, äusserst verschieden. Einigermaßen der Urwahrheit, die eine einzige ist, nahe kommen, und dem Ideal des hienieden möglichen Wissens davon entsprechen, kann nur eine gewisse Harmonie der Geisterkräfte, die das seltenste alles Seltenen unter den Sterblichen ist, weil dazu nicht bloß eine glückliche (angeborne) Uebereinstimmung im gleichen Maße verliehener Fähigkeiten, sondern auch eine von zufälligen Umständen der Erziehung und des ersten Unterrichts einerseits, und der Freiheit des Willens andererseits abhängige gleichmäßige und zweckmäßige Ausbildung erfordert wird. Unter allen Wahrheitsforschern, die gelebt haben, hat vielleicht keiner die gesammte Geistesvermögen in höherem Grade und in schönerer Harmonie ursprünglich gehabt, und geflissentlich harmonischer ausgebildet, als Plato — auch ist er mir noch immer der, der im Ganzen am mehrsten und am hellsten im Uebersinnlichen gesehen und dargestellt hat; und doch scheint es, es habe bei ihm die übrigens schlechthin unentbehrliche Einbildungskraft ein wenig zu sehr vorgewaltet, die in Verbindung mit dem lebhaften Griechensinn, ihn etwas von dem Wahren und Guten

dem Schönen in der Offenbarung des Uebersinnlichen hat aufopfern lassen. Bei allen andern Philosophen, vollends den Systematikern, springt mir nur zu grell in die Augen, woran es fehlt, oder wo der Sparren zu viel ist. Bei Aristoteles, Kant, und etwas unter ihnen, Wolff, ist mir auffallend, daß kein Verhältniß zwischen ihrem Verstand, Scharfsinn, Gedächtniß und übrigen ungeheuren Vermögen, und ihrer zu gemeinen Einbildungskraft, Hochgefühl und Tiefsinn, gewesen; daß sie daher mehr logische und mathematische Polyhistoriker, mit methodischer Fertigkeit, als dynamische Wahrheitsforscher und Darsteller der Weisheit gewesen sind. In Leibniz finde ich alle ihre Vermögen, nur ohne Ordnungsgeist und Methode, zugleich aber viel des platonischen Hochgefühls und Tiefsinns; aber lange nicht im platonischen Grade, weil Leibnizen seine vielleicht beispiellosen Anlagen in Mathematik und Polyhistorei vertrokneten und zerstreuten. Spinoza und Fichte (beider Denkkräfte sind ungeheuer gewesen) haben zu einseitig die in ihnen vorragenden Vermögen: Tiefsinn und Scharfsinn, geübt, mit Vernachlößigung beinahe aller andern, um etwas anderes als consequente Systeme der einseitig gesuchten und betrachteten Wahrheit zu liefern. Schellingen fehlt es nicht an außerordentlichen Naturanlagen; ob er sie aber nicht, halb im Rausch zu früh Effekt machende Umstände, halb mit Freiheit, um ein Glück machender System, troß dem leisen Zuruf des Gewissens, mehr verzogen als erzogen hat – und dadurch eine ganze Menge halbtoller Schüler gebildet? Gott mag richten. Reinholden (der systematischeste, insofern philosophischeste Kopf, der (Baco kaum ausgenommen) je existirt hat) fehlt es zu gänzlich an Phantasie und Einbildungskraft — und meinem Jacobi, Deutschlands Plato, leider! (er wäre sonst weit der größte) an mathematischer

Disciplin. Was aber vielleicht mehr, als dies alles, dazu beiträgt, daß man trotz den Bestrebungen so vieler herrlichen — mehrentheils jeder für sich in seiner eigenthümlichen Ansicht vortreffliche Wahrheitsforscher, seit Plato im Wesentlichen nicht weiter gekommen, ist die unglückselige Systemsucht; wozu in unsern Zeiten die Eilfertigkeit kömmt, seine Studien in Druck herauszugeben, uud ehe man sie selber recht verdaut hat, einer Menge offenmäuliger Jünger mit Löffeln einzugeben. Allerdings ist strenge Methode, architektonisches Verfahren, systematisches Ordnen in jeder Wissenschaft nothwendig — allein man bedenkt nicht, daß die Metaphysik, weit entfernt – eine Wissenschaft zu seyn, wahrscheinlich nie eine solche im strengsten Sinne des Worts werden könne. Denn es ist ja gerade das, worauf eine solche gebaut werden muß, streitig — der nicht einsinkende Grund wird noch gesucht — und jeder, seit Aristoteles, der sich schon in den Kopf setzte ein logisches und metaphysisches Gedanken-Gefängniß aufzuführen, baut in die Luft hinein höchstens ein Otahaitisches Grab gestorbener Gedanken. Die Mataphysik kann erst am Ende aller Tage, d. h. nach Vollendung der Entwicklung aller theoretischen und zumal praktischen Vernunft des Menschen, vollkommenes System und strenge Wissenschaft werden. Die dunklen Gefühle von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in ihren reinen unwandelbaren Principien sich und jedem einleuchtend darzustellen, dazu gehört außer einer höchstseltenen Harmonie der Gemüthskräfte, eine Reife des Geistes, und zumal eine Reinheit des Herzens, deren sich nicht so leicht der erste beste genialische Universitätsbursch rühmen darf. Wer in sich Lust und Liebe und Anlage dazu fühlt, versuche immerhin, sein Schärflein zur höchsten Philosophie beizutragen — zu liefern, was ihm klar

ist — aber hüte sich mehr zu thun und Lückenbüßer zu erkünsteln.

So habe ich gethan, mein Sohn! Dreißig Jahre ist Philosophie, und zwar Metaphysik mein Lieblingsstudium gewesen, und schon vor 25 Jahren machten meine Aufsätze und was ich in Briefen niederlegte, auf die ausgezeichnetesten Denker Eindruck genug, um mich mehr vielleicht als sonst einen der jetzt eine Rolle spielenden Philosophen aufzumuntern, meine Ansichten, und, wie sie es nannten, originale Gedanken herauszugeben. Ich hielt mich aber an meine horazische Maxime: Nonum prematus in annum selbst im Dichterfach, und im philosophischen verstärkte ich die Hemmung bis zum Tregesimum prematus in annum! Wohl hundert Versuche liegen in meinem Pulte. Was ich aber jetzt davon herausgeben werde, davon weiß ich, daß es wenigstens reif, und das Beste, was ich zu geben vermag, denn es ist durch alle Sichtungen neuer Ansichten in reiferen und reiferen Jahren gegangen. Ob nun aber gleich mein System (das mich befriedigende) fertig ist, werde ich mich doch wohl hüten, dasselbe in systematischer Form herauszugeben — denn es dürfte wohl doch hie und dort Lücken geben, die ich zwar leicht sehr schön ausfüllen — und so die Leser betrügen — aber ob auch wahr und gut? —

II.

Baggesen an seinen Sohn Carl.

L'Echelles, den 22. November 1822.

Mein inniggeliebter, ältester Sohn!

Nach 63 tag- und nachtlangem Krankenlager, ohne je von ihm eine einzige Klage, oder einen lauten Ausdruck des Leidens unter den wüthensten Schmerzen gehört zu haben, gab Dein jetzt verklärter Bruder, mein jüngster Sohn Paul, mit seligem Lächeln, den 16. des Morgens, seinen Geist in den Armen seines gefolterten, aber gottergebenen, von Gott gestärkten Vaters auf. *) In voller Kraft des reinen Herzens, mit voller Besonnenheit des immer hellen Kopfes, gab er nach einem langen, letzten inbrünstigen Gebet, allein mit mir, und Jesus, seinem Erlöser, den für die Ewigkeit gereiften Geist auf; und durch glühende Küsse auf seine eiskalten Lippen vergewisserte ich mich, daß er selber vielleicht überall sonst, nur nicht da sey.

Er war während dieses langen, gewiß während der eingetretenen Entzündung des Unterleibs wenigstens, äußerst schmerzlichen, mit völligem Bewußtseyn seines Zustandes und Kampf der Jugendstürke verbundenen Lagers, völlig Engel. Sein letzter Blick war gegen den Himmel gekehrt, und seine letzte Worte: „là-haut!“ Nie erblickte

*) Der Verstorbene, ebenso liebenswürdig, wie geistig begabt, talentvoll und kenntnißreich, ward keine 19 Jahre alt. Auf einer Reise mit seinem Vater, von der Schweiz zurück nach Paris, hatte er sich eine starke und leider unheilbare Erkältung zugezogen.

Anm. d. Herausg.

ich, seit dem Tode deiner seligen Mutter, solche Geduld, solche Seelenstärke, solche anhaltende Sanftmuth und Liebe. Seine Deliria selbst in den vorletzten Tagen und Nächten, enthielten immer liebevollen Sinn und tiefvernünftige Bedeutung. Zärtliche Besorgniß wegen Anderer, schien das Einzige, das ihn bisweilen peinigte. Wonne, immer bei mir zu seyn, versüßte ihm Alles — mehr als Alles aber unser gemeinschaftliches Gebet, nach welchem er immer wie ein Engel lächelte.

Nicht mir allein, seinem beständigen Wärter, Bewacher und Beobachter, sondern Allen, die ihn besuchten, flößte sein Betragen eben so viel Achtung und Bewunderung als Theilnahme und Liebe ein. O! mein theurer Carl! Er hatte wenige seinesgleichen! Dieser Jüngling starb nicht! Er gehörte zu den Auserwählten!

Ich habe unaussprechlich gelitten — seit Ende unsrer Reise, während zwei Monaten und darüber unaussprechlich gelitten. Es war die letzte, und schon dadurch, als solche härteste Prüfung, die mir Gott in meinem prüfungsvollen Leben, zu meinem ewigen Besten, gesandt hat. Alle ausgestandene Qualen meines bisherigen Krankenwartens, die bitteren Verluste meiner geliebtesten Freunde und Freundinnen, Deiner Mutter, seiner Mutter, meines Ernst's, meiner Emma, giengen mir an seinem Tod drohenden Lager nach einander als blutige Gespenster vorüber — und jedes schien mir zuzuwinken: „Aermster! Du bist bestimmt, alles auf Erden zu verlieren! Du bist bestimmt, immer Dir den Himmel geöffnet zu sehen, auf daß er sich im Momente des geglaubten Eintretens Dir verschließe!" Lange, lange, war ich ganz mit ihm und meiner Angst allein. Aber ich wäre das undankbarste aller Kinder des Vaters im Himmel, wenn ich nicht zu Deinem Trost berichtete, daß während dieser schwärzesten

Periode meines Erdenlebens, so unaussprechlich meine Angst und mein Schmerz, noch unaussprechlicher in vielen Momenten der Trost und meine wahre himmlische Seligkeit gewesen. Nie habe ich die Liebe des allbarmherzigen Gottes, und der Segen der wahren Jesusreligion (der höchsten und einzig stichhaltenden Philosophie) in tieferer Wonne und erhabenerer Entzückung empfunden — und von diesem himmlischen, meine ganze Seele wieder erweckenden Zuruf, soll mein übriges Leben hinfüro ein stetes irdisches Echo seyn. Meine Seele hat Gott in den Ofen der letzten Prüfung geworfen, und — Sein Name sey gepriesen! Sein Wille geschah — geläutert.

— — —

(Einige Wochen früher schrieb Baggesen am Sterbebette seines Sohnes):

„Sein Wille geschehe, nicht der meine!" war seit mehreren Wochen mein nur durch stete Qual unterbrochenes Gebet. Ich weiß darum jetzt, da er in Besserung scheint, nicht mit Zuversicht zu sagen, ob ich, der ich nie von seinem scheinbaren Sterbebette gewichen und ihn unaufhörlich bewacht habe — wozu der himmlische Vater mir Kräfte verlieh — mehr der unglücklichste, oder der seligste Mensch gewesen. Denn tiefer drückte mich zwar nie zeitlicher Schmerz nieder, aber höher hub mich auch nie ewige Wonne des Glaubens an das Vaterherz des unendlichen Universums, Dessen Liebe und Fürsorge, Dessen Wachen über uns beide mir täglich und nächtlich offenbar wurde. Jedes meiner demüthigen Gebete ward erhört, entweder objectiv, durch Linderung der Angst des physisch Leidenden, oder subjectiv, durch Linderung meiner Angst. In den Momenten, worin der todtblasse Sohn mich mit halbausgelöschten Augen anblickte, und ich sein schönes Erdenlicht ausgeblasen glaubte — und dergleichen Momenten gab es viele — empfand

ich, niedergeworfen, überirdischen Trost und selige Wonne in dem Herzensausruf des gottergebenen Dulders: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; des Herrn Name sey gelobt!"

III.

Der Stein der Weisen.

(Mitte April 1824.)

Als ich, nachdem ich um Mitternacht mit heißen Thränen Gott um Jesu Christi Willen (da ich erst seit dem Todesbette meines jüngsten Sohnes, durch die Predigten meines Carls, und tieferes fortgesetztes Studium der Schriften der Weisen aus allen Zeiten und des Evangeliums, wahrer Christ geworden) geflehet — nicht um Linderung meines Kopfwehs, nicht um Gesundheit, nicht um Leben, sondern um Kraft, meine Apathie in Rücksicht auf Alles, was nicht Jenseits spielt und gleichsam unmitelbaren Bezug auf Religion hat, zu bekämpfen — heute Morgen, erst um 11 Uhr aus einem dumpfen Todesschlaf erwachend, mit schwererem Kopf als je, zu meinem vorher zum Briefschreiben eingerichteten Schreibtisch gieng, worauf nur noch die Bibel lag — das Papier mir vorlegte, um an die Caffarelli endlich zu schreiben — und mehr als je fühlte, daß es trotz aller Anstrengung mir noch nicht gelingen würde: — ward ich, fast bis zur

Verzweiflung über mein hiesiges Vernerleben, da ich es nun nicht einmal dahin bringen konnte, meinen geliebten Sohn mit der Erfüllung eines einzigen Wunsches zu erfreuen, tief in der Seele betrübt, und sagte mir: „Ja, Elender! du suchst den Stein der Weisen mit einem versteinerten Kopf, mit einem versteinerten Herzen, und (darin liegt's eben) mit einem versteinerten Willen! Hast du denn jetzt eine andere, als die von dir selber so oft belachte Kraft der Trägheit? Wie kannst du mit dieser noch wahres gottgefälliges Leben hienieden oder jenseits hoffen?" In dieser mit dem Stein in meinem Kopfe und mit dem Stein in meiner linken Seite gleichsam in die Todestiefe versinkenden Stimmung, schlug ich die große, auf dem Tisch liegende Bibel auf — (und Dich, mein Sohn! bitte ich zu überdenken, ob es nicht an das Wunderbare grenzt?) mein Auge fiel auf eine Stelle — gleich — ungesucht — in der Mitte der aufgeschlagenen Bibel — auf den 17. Vers des 118. Psalms:

„Ich werde nicht sterben, sondern leben, und des Herrn Werke verkündigen.

18) Der Herr züchtigt mich wohl, aber er giebt mich dem Tode nicht."

Meine ganze Seele umgab, beim Lesen dieser mich auf einmal wie aus tiefer Nacht anfunkelnden Worte des ewigen Lichts eine himmlische Helle. „Ja!" rief ich aus: „Hier ist doch der wahre Stein der Weisen, den wir Vernunft-Philosophen suchen! Hier will ich ankern" — als mein Sohn hereintrat und mein Weiterlesen unterbrach.

Aber was kann mein Staunen, mein Entzücken mahlen — als ich (den schon jene zwei Verse in so hohem Grade erschüttert und gerührt hatten — wie Dir, mein Carl, ja meine Unterredung mit Dir darüber unmittelbar

darauf gezeigt) — nach Deinem Weggehen, mit noch thränengeblendeten Augen, weiter las:

19. Thut mir auf die Thore der Gerechtigkeit, daß ich hineingehe und dem Herrn danke!

20. Das ist das Thor des Herrn; die Gerechten werden da hineingehen!

21. Ich danke Dir, daß Du mich demüthigst, und hilfst mir!

22. Der Stein den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein worden! *)

23. Das ist vom Herrn geschehen, und ist ein Wunder vor unsern Augen!

24. Dies ist der Tag, den der Herr macht! Laßt uns freuen! und darinnen fröhlich seyn!

25. O Herr! hilf! o Herr! laß wohl gelingen!

26. Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn! Wir segnen euch, die ihr vom Hause des Herrn seid!

27. Der Herr ist Gott, der uns erleuchtet! Schmücket das Fest mit Maien bis an die Hörner des Altars! (Sein Altar ist das Universum.)

28. Du bist mein Gott, und ich danke Dir! Mein Gott! ich will dich preisen!

29. Danket dem Herrn; denn Er ist freundlich, und Seine Güte währet ewiglich!"

Giebt es einen schönern, erhabenern, himmlischern Hymnus, als dieser 118. Psalm? Alles Wahre, Weise und Gute fast findet darin die denkende, andächtige Seele; denn nur die Andacht denkt wahrhaft.

---

*) Mein unaufhörlicher Gedanke seit Pauls Tode, beim Arbeiten an meiner neuen Architektonik der Philosophie, und Motto meiner Schrift **).

**) Von dieser Schrift hat sich nur der Titel nebst einigen Grundzügen vorgefunden.

Anm. des Herausgebers.

Ja! hier ist der gesuchte wahre Stein der Weisen, seit Enoch und Melchisedek (dem Abraham selber Opfer brachte, und dem Moses selber von Abraham, dem Gerechten, Opfer bringen ließ — ein Vorgänger Jesu, vor dem ich seit meiner ersten Kindheit eine heilige Ehrfurcht immer behielt, ob ich gleich nie glaubte, daß er ohne Vater und Mutter gewesen), von allen ächten Propheten geahndet, von David prophetisch besungen — in Jesus Christus als Grund- und Eckstein der Wahrheit, als Grund- und Eckstein des übersinnlichen Weltgebäudes gefunden. Mir ist heute wunderbar lieblich, trotz allen meinen körperlichen Schmerzen, zu Muthe; mir ist gleichsam das Haupt-Thor zur Unsterblichkeit zum erstenmal aufgeschlossen!

Den Anfang des Psalms hatte ich noch nicht gelesen — und jetzt las ich:

„5. In der Angst rief ich den Herrn an, und der Herr erhörete mich, und tröstete mich!"

Ja! Er hat mich heute erhört und getröstet — getröstet auch über meinen Schmerz, die Caffarelli und den Prinzen Christian, während des Arbeitens meines Geistes, gleichsam herzlos, vernachläßigt zu haben.

6. Der Herr ist mit mir, darum fürchte ich mich nicht; was können mir Menschen thun?

8. Es ist gut, auf den Herrn vertrauen, und sich nicht verlassen auf Menschen!

9. Es ist gut, auf den Herrn vertrauen, und sich nicht verlassen auf Fürsten!

11. Der Herr ist meine Macht, und mein Psalm, und mein Heil!

15. Man singet mit Freuden vom Sieg in den Hütten der Gerechten. Die Rechte des Herrn behält den Sieg!

Ja! ich habe es heute — an meinem körperlich trübsten Tage, schaudernd vor Kälte, mit brennendem Kopf, mit Stichen in der Seite, und gichtbrüchig matt in allen Gliedern — geschmeckt: „daß der Herr freundlich ist, zu welchem ich gekommen bin, als zu dem lebendigen Stein, der von den Menschen verworfen, aber bei Gott ist auserwählt und köstlich!" Und ich will auch einen der von Ihm belebten Steine mit bauen „zum geistlichen Hause und zum heiligen Priesterthum, zu opfern geistige Opfer, die Gott angenehm sind, durch Jesum Christum!" Amen. (Petri 1, Ep. 2 C. 3–5.)

IV.

Baggesen an seinen Sohn Carl.

Dresden, Mitte Mai 1826.

Jens Immanuel, der durch Gottes Gnaden in Leiden gereifte, seines Heilands Jesu Christi Kreuz mit Wonne tragende Dulder, jetzt auf alle irdische Herrlichkeit tief herabblickende Selbstbesieger, an seinen innigst geliebten Sohn Carl Reinhold, Gnade, Segen, Seligkeit im Dienste Gottes, der Vernunft und der Wahrheit, in der Liebe des Ideals der Menschheit, des Göttlichen Sohns, und in der Nachahmung dessen würdigsten Apostels, Paulus! Ich danke Gott, meinem Schöpfer, Dem ich einzig diene, und Der mich seit meiner Kindheit selten unterbrochener

Verkennungen, Entbehrungen, Krankheiten und Schmerzen gewürdiget hat (ohne welche ich nur ich Selbst, ein unwürdiges, vielleicht eitles, aufgeblasenes Nichts geworden wäre), daß ich ohne Unterlaß Dein gedenke, zumal seit einiger Zeit, Tag und Nacht, wie mein jetziges Muster, seines Timotheus gedachte — und daß mich seit Deinem vorletzten Briefe unaussprechlich verlanget Dich wieder zu sehen, und Deine Lieben, in dem Gott würdigsten Tempel in Europa, der Alpen — wie auch Dich in dem kleineren, das Evangelium predigen zu hören — auf daß ich mit Freuden erfüllet werde. Denn ich erinnere mich des ungefärbten Glaubens in Dir, welcher zuvor gewohnet hat in Deiner Großmutter Emilie, und in Deiner Mutter Sophie, wie ich gewiß bin auch in Dir. (2 Timoth. 1, 5.)

Ich lebe wieder, mein Innigstgeliebter, mit Hoffnung nach längerem Leben hienieden seit 3 Tagen, doch nicht sowohl ich selbst, sondern Christus lebt in mir; denn was ich jetzt auf Erden lebe, das lebe ich im Glauben des göttlichen Menschensohnes, der mich geliebt und sich selbst für mich geopfert hat — (Gal. 2, 20) wissend jetzt an wen ich glaube! Ich hatte zwar, seit lange schon, Lust abzuscheiden, und bei Christus, Melchisedek, Zoroaster, Lavater, Reinbold, Jakobi und meinem Sohn Paul zu seyn, welches auch für mich viel besser — (und doch wohl nicht, weil es nicht Gottes Wille ist) aber es ist nöthiger zu leben, um Euretwillen (ich meine Deines, und Deines Bruders, und der Lieben, auf die ich Gereifter, jetzt erst recht in's Klare gekommen, vielleicht noch einigen heilsamen Einfluß durch Umgang und Schrift haben kann). Es dient vielleicht mehr Frucht im Garten der Wahrheit zu schaffen (Phil. 1, 22–24). — Wundre Dich nicht, mein Sohn, daß ich Dir mein Herz in paulinischen Ausdrücken ausgieße, damit ich es nicht durch

eigene verderbe, was ich Deiner Seele mitzutheilen habe.

— — —

Ich habe viel, viel, viel während meines Nichtschreibenkönnens, überhaupt seit dem Aufenthalte in Carlsbad, gelesen, und zwar fast nichts als Religionsgeschichte, Kirchenhistorie, Reformationsgeschichte und Patres. Unter allen Propheten, Aposteln, Weisen, Vorgängern und Nachfolgern Christi — unter allen in der Geschichte bekannten Sterblichen — ist mir aber Paulus am höchsten gestiegen. Er ist das größte Wunder der Menschheit für mich, nach Christus, seinem Rufer und Erwähler. Kein Philosoph, von Plato bis Jakobi, hat seine Gedankentiefe. Je länger und je mehr man seine Episteln studirt, je helleres, geistiges Licht über göttliche Dinge geht dem Wahrheitssucher auf. Lese und studir ihn beständig, mein Sohn. Ich wüßte noch keinen evangelischen Commentator, der ihn ganz verstünde, mithin vollkommen würdigte — von den ältesten bis zu den saft- und kraftlosen Compilator, Kuinöl, und dem etwas zu kecken und witzigen De Wette.

— — —

Ich bin, seit Neujahr vollends, fast stets bettlägerig auf meine Folterbank gefesselt, aber nie geistig leidend. Im Gegentheil, ich bin nie so lange ununterbrochen geistig selig gewesen. Mein Kopf ist im Himmel; unter ihm — Herz und Brust ausgenommen — nichts als Chaos und Hölle. Dabei lebe ich jetzt halb wo Du bist, halb wo Deine Mutter ist — mit der Sehnsucht meiner Seele bei Dir und meinen Lieben hienieden — mit der Zuversicht meines Geistes in einer der Wohnungen des ewigen Vaters; denn der Ur-Gute der Menschen, Jesus Christus, ist zwischen, und in, wie über uns!

Gott segne Dich, wie Dein Vater!

V.

Philosophische Gedanken in poetischer Form.

Ermahnung.

Beherrsche dein Genie, du Dichter und du Denker,
Und du Vorherrschender in jeder Region!
Wird es auf deiner Bahn des goldnen Wagens Lenker,
So stürzt, wo nicht auf ihrer Mitte schon,
Es dich herab, genaht dem unverdienten Thron.
Je kühner dessen Flug, je stärker dessen Flügel,
Je straffer halte du mit fester Hand die Zügel!

Philosophie und Dichtkunst.

Nicht ist Wärme das Licht, noch Licht die Wärme; doch innig
Knüpft an einander sie Beid' ein ursprüngliches Band —
Eins entwickelt das Andr'; und in Beider Verein nur ist Leben.
Eins in Zweien ist so Dichtung und Philosophie.

Der Geblendete.

Indem er in der höchsten Höhe waltet,
Liegt seinem Adlerauge weit entfaltet
Die ganze Welt, die vor ihm kniet.
Wie schade nur, daß, von dem Glanze trunken,
Sein scharfer Blick, Trotz allen hellen Funken,
Sich völlig blind am eignen Schauen sieht.

Himmels- und Erdenlichter.

So hell er auch dir scheint, so klar und silberrein,
Ist auch im Monde dort nicht einmal Mondenschein;
Denn auch das Licht darauf gehört der Sonn' allein.
Und kämst der Sonne nah, so würdest du mit Schrecken,
Trotz allem hellen Glanz, ganz ungeheure Flecken
Auf ihrer Oberfläche selbst entdecken.
Es hat kein Stern ein selbst ihm eignes Licht,
Auch kein ganz reines, kein ganz fleckenloses nicht.
Dies gilt in der Natur für alle Körperwelten,
Und wird im Geisterreich selbst für Seraphe gelten.

Der Ichlehrer.

Ich setze mich!
Versammelt euch zu meinen Füßen,
Ihr Herren! jeder setze sich,
Und horche meinen strengen Schlüssen.
„Ich selbst bin Ich,
„Gesetzt durch mich,
„Und, weil ich mich gesetzt, verstehet sich:
„Du da bist Du! Er dort ist Er!
„Doch diese Duen, diese Erren
„Sind alle Nicht-Ich, meine Herren!
„Nur wer sich setzt durch sich, wie ich mich setzte, der
„Ist ebenfalls ein Ich, und aller Nicht-Ich Herr,
„Gebietet in der Welt der Duen und der Erren, —
„Ein jetz'ger Mensch, ein künft'ger Gott!"
Da habt ihr simpel, leicht, und zwar im Grunde spott-
Wohlfeil, den Stein der Weisen, meine Herren!

Alter und neuer Spruch.

Kenne dich selbst! rief Jener, gesetzt, dem horchenden Jünger.
Dieser: Ich setze mich schon! Ob er vorher sich auch kennt?

Die neueste Aufklärung.

Sie lief wie toll herum an allen Gassenecken,
Um Frankreich dort, und Deutschland hier zu wecken.
Was sie geleistet hat, ist länger kein Problem;
Die Völker dürfen nicht einander necken:
Sie dort erhielten Schrecken zum System,
Und wir — Systeme zum Erschrecken.

Die Gotterscheinung.

Wenn in dem eignen Gewissen, wie oft in dich selbst du hineinblickst,
Nimmer erscheint dir ein Gott; nimmer erscheint dir ein Gott.

Die Offenbarung.

Wo ein Etwas nur ist, erscheint die Hülle der Gottheit!
Und wo Nichts dir erscheint, ist die Verhüllete selbst.

Trost.

Gott Lob, fühl' ich doch, selbst in der höchsten Dichterbegeist'rung,
Ueber dem Dichter in mir immer was Höheres noch!

Gefahr der Selbstbespiegelung.

Ungespiegelt ein einziges Mal sich selber zu sehen,
Droht, nach der Sag', und bewirkt immer den leiblichen Tod.
Wie, wenn droht' und bewirkte zuletzt der Seele Vernichtung,
Unmitfühlend nur sich immer im Geiste zu seh'n? —

Verständigung.

Wie möchten leicht hienieden schon auf Erden
Die wahren Philosophen einig werden,
Wenn Jeder, seiner Zeit, an seinem Ort,
Verstünde richtig nur sein eignes Wort!
Gebrauchten Alle nur der Sprache Denken,
Ich würde Jedem gern sein eignes schenken.

Dem Naturphilosophen.

Sämmtliche Stufen der großen Natur sind jetzt dir erstiegen, —
Sagst du, — vom Kern des Atoms bis zu dem Wipfel der Welt;
Unter dir sähst du den Wurm in dem Tropfen des Nu's, und den Zeit-Schwan,
Welcher, dem Lichtmeer enttaucht, nimmer ermüdeten Flugs,
Ueber dir schwebend von Pole zu Pol und schüttelnd die Flügel
Nebelsterne herab träufelt auf Wogen des Raums.
Näher dem ewig Gesuchten ist dennoch nimmer gekommen
Alldurchspähend dein Blick, stiegst du nicht höher als so!

Bliebst du doch stets im Gebiet der Natur; — die höchste der Stufen
Ragt über dieser; — betrete sie! Dich!

* * *

Nur auf dem Gipfel des Höchstwahrscheinlichen strahlet die Wahrheit!
Trittst du mit Füßen dein Selbst, erst dann erblickest du Gott!

* * *

Nicht in der Erd' ist die Quelle des Lichts, nur über der Erde
Funkelt sein himmlisches Meer, fluthend Gestirn an Gestirn.
So auch entquillt nicht in dir, o Mensch! die ewige Wahrheit;
Ueber dir strahlet sie nur! Geh aus dir selber hinaus,
Willst du die himmlische seh'n; denn Kern nur des Dünkels ist Selbstheit,
So wie sein rollender Grund Kern nur des Dunkelen ist.

* * *

Jegliches Hell' ist geliehener Strahl. Im unendlichen Weltraum
Leuchtet kein Stern durch sich selbst; Sonne so wenig als Mond.
Licht wirkt einzelnes Leben, doch nur als gewirketer Wirker —
Wo dann der quillende Born? Nirgends! das heißt: Ueberall!

Fragen.

Saat der Gefilde der ewigen Zeit, des unendlichen Weltraums
Welten um Welten! was seyd, himmlische Körper, ihr selbst?
Blumen; entsprossend und welkend dem Tritt des unsichtbaren Geistes,
Deß, Dem entstrahlet der Blick, welcher euch denkend durchspäht!

* * *

Was bist du ew'ge Welt, voll Kraft und ohne Schranken?
Das große Schattenbild der göttlichen Gedanken!

An Kant.

Er ist! Du nennst es Raum; Er denkt! ich nenn' es Zeit;
Wir nennen's Beide: Zahl, das heißt: Unendlichkeit.
O! wer bin ich und wer bist Du —
In diesem engen Hier? in diesem flücht'gen Nu?
Daß, während Raum und Zeit und Zahl uns klar umringen,
Die Strahlen Seines Lichts vereint uns nicht durchdringen?
Die Schattenwerfer, ach! im Raum und Zahl und Zeit
Der nur von Ihm erfüllten Ewigkeit!

Erkenntniß.

Glaubst du dich selber von selbst zu verstehn, wirst nie du was And'res
Auch nur zur Hälfte verstehn, auch nicht zur Hälfte nur dich.

* * *

Philosophiren ist nur der Versuch, sich selbst zu verstehen,
Mittelst des Glaubens an Eins, welches von selbst sich versteht.

* * *

Was in der Zeit wir verstehn, auch nur stückweise, Natur ist's;
Nur was von selbst sich versteht, nennen wir Endlichen Gott.

* * *

Sehen wir doch nur mittelst des Lichts die sichtbaren Dinge;
Und das unsichtbare Seyn sollten wir schau'n ohne Gott! —

Die Kluft.

Es ist kein wahrer Sprung in der Natur,
Als der von ihr zu Gott — wie keine Lücke,
Noch bloße Leer', als zwischen beiden nur.
Zum Schöpfer vom Geschöpf ist keine Spur
Von Pfad, von Leiter, oder Brücke.
Dennoch sehnt sich hinauf zu seines Vaters Thron
Zurück der tief herabgestürzte Sohn,
Mit stetem Heimweh seines geist'gen Lebens,
Trotz allem Streben, ach! vergebens — stets vergebens —
Giebt ihm nicht Flügel die Religion.

Gebet.

Nimm mir das Dichten, o Gott! und laß mir das Denken; doch willst Du,
Nimm mir auch dieses, und laß ewig die Liebe nur mir!

Höher hinauf als Gedicht, und tiefer als Forschung
hinab steigt
Diese. Die meine, Du weißt's, Vater! ist Liebe
zu Dir.

An Gott.

Und ist auch endlich jene Sonnenbahn,
Die droben Deine Weltenheerden wandern —
Verwelken sämmtlich, eine nach der andern,
Die Blumen auf dem großen Aetherplan —
Versiegt einmal die Zeit in ihren Bronnen —
Entstürzen einst dem Himmel alle Sonnen —
Versinkt in ihrer letzten Trümmer Fall
Das Sinnenall;
Die Seele, die Dich tief empfindet,
Schreckt keine Nacht, entsetzt kein leeres Nichts.
Es fällt der Schleier Deines Angesichts,
Wenn jedes Band zerreißt, das Sonn' an Sonne bindet;
Wenn Erd' und Himmel, wenn das ganze Weltall
schwindet —
Verschwindet nur der Schatten Deines Lichts!

Die heilige Dreifalt.

Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit! Drei dem
begränzten
Staub; dem unendlichen Seyn aber in Ewigkeit
Eins!
Vater, und Sohn, und heiliger Geist, dreifaltige Gottheit!
Nur wenn die Welt mir vergeht, bist Du mir
einziger Gott!

Der Mittler.

Als auf der Erd' entstand, gehüllt in Tag und Nacht,
Das doppelte Geschöpf, das Lieb' und Haß vereinet,
Wurd' in des Himmels Höhen laut geweinet,
Und in der Hölle Tiefen laut gelacht.
O! strebt, ihr Sterblichen, es umzukehren,
Seitdem in eurer Mitt' entstand der Christ!
Tilgt durch sein Leben ganz in euch den innern Zwist,
Und jeden äußern durch Verbreiten Seiner Lehren!

Jesus Christus.

Die Menschheit wär' ein Traum, ein nichtig Wesen —
In der Natur ein Apfel ohne Kern —
In der Geschicht' ein längst erloschner Stern, —
Wär' ihre Sonn' auf Erden nie gewesen.

Paucis vivit humanum genus.

Nur neun Zahlen ja giebt's in der arithmetischen Menge,
Welche den Summen allein Werth und Bedeutung verleihn;
Alle die Uebrigen sind an sich ganz nichtige Nullen.
Giebt es der Menschen wohl mehr jetzt in der Humanität?
Glücklich zum wenigsten ist, der drei nur kennt mit Gewißheit,
Darf sein Gewissen zumal rechnen ihn selber dazu!
Ich darf's nicht. Ich fühle zu sehr mein menschliches Zero,
Ohne den mindesten Werth ist mein erbärmliches Selbst!
„Welch ein kleiner Begriff von dem Höchsten der Erde: der Menschheit!"
Hör' ich den Leser empört rufen. Verzeihe, mein Freund,

Ein zu großer vielleicht! Weißt du, wie hoch ich die Neune
Stell'? und vollendet einmal war ja die Menschheit in Zween; —
Am vollkommensten gar in einem Einzigen! Christus
Wiegt Myriaden an Werth auch der Erkorenen auf.
D'rum verzweifle kein Christ, wenn auch tagtäglich das Unkraut
Hier in der Menge sich mehrt, nie doch erstickt es das Korn.

An die deutschen Prediger.

„Vater unser!" ist besser, als „Unser Vater!" im Ausdruck —
Nicht auf sich, nur auf Ihn lege der Christ den Accent!
Thaten's doch auch die Aeltesten so. Teutona gestattet's;
Denn was Hellänis befiehlt, ist auch der Schwester erlaubt.

Priester und Prediger.

„Was Böses ist geschehn, das nicht ein Priester that?"
Frägt Haller — und mit Recht. Nur frag' ich auch daneben:
Was Gutes fand wohl je in der Geschichte Statt,
Deß Lehr' und Beispiel nicht ein Prediger gegeben?

Weissagung.

Des ächten Christen Tugend wird auf Erden
Nicht immer zwar verhaßt — doch stets mißachtet werden.

Kirchenwahl.

Gepaart sind in Europas Kirchenthum
Katholicismus und Protestantismus;
Doch, sieht ein wahrer christlicher Theismus
In Beider heil'gen Kirchen recht sich um,
Verhalten sie sich ihm in ihrer Paarung,
Wie des Johannes Schlummeroffenbarung
Zu dessen wachem Evangelium.
Nicht Patmos Insel war die wahre Stelle
Worauf der Heiland, schon entrückt, zu schau'n.
Auf Tabors Gipfel schwand des Dunkels Graun
In der gottmenschlichen Verklärung-Helle!
Dort sah der Seher nur ein Nachtgesicht,
Hier aber Christum selbst im Tageslicht.
Wählt Patmos euch zum Hafen dort ihr Andern,
Die träumend fromm das Sinnenmeer durchreist,
Wir wollen hier im immer wachen Geist,
Dem Traum mißtrauend, frei nach Tabor wandern!

Parabel.

Des Christenthums sichtbares Himmelreich
Ist einer Flamm' auf dürrer Haide gleich,
Die um sich greift bei fremdem Widerstande
Und wächst, je stärker gegen sie vom Rande
Herweht der Sturm, zum rings siegreichen Brande.
Nur kräftiger und kräft'ger wird's bestehn,
Je mächt'ger es bekämpfen äuß're Feinde.
Und, kann's hienieden je zu Grunde gehn,
Wird's einzig, wenn der Sturm sich legt, geschehn,
Durch inn're Läßigkeit der eignen Freunde.

Zuversicht.

Ich weiß es: ich bin ewig. Endlich nur,
Mußt' ich in jedem Augenblick entstehen,

In jedem nächsten Augenblick vergehen,
Wie Alles in der sinnlichen Natur.
Nur meinen Körper kerkert diese Flur;
Mein Geist durchdringt ihr Dach und ihre Wände,
Und kreist erhaben über Raum und Zeit,
Bestrahlt von Gott im Ring der Ewigkeit!
Er hebt empor zu Dir, o Vater! diese Hände,
Die bald verdorren, während, nie verweht,
Sich über'n Staub aufschwingt sein Dankgebet
Für Deines ew'gen Lebens ew'ge Spende
Heil mir! geschlummert hab' ich und gewacht,
Geliebt, geträumt, geruhet und gedacht, —
Ich weiß von Licht und Schatten, Tag und Nacht —
Doch nichts von meinem Anfang oder Ende.

Psalm.

Ich weiß es klar: die Welt umschwebt
Ein großer Geist, der ewig lebt,
Und Geist mit Geist vereinet —
Er strahlt, wo der Gedanke wohnt;
Er waltet, wo das Urlicht thront,
Und ist, wo Nichts erscheinet.
Halleluja!

Ich fühl' es tief: ein Herz ist da,
Ein großes Herz, das fern und nah
An Liebe Liebe bindet —
Es regt sich dort, es regt sich hier;
Es schlägt im All, und schlägt in mir,
Wenn selbst das All verschwindet.
Halleluja!

Nachschrift des Herausgebers.

Wie der erste Band dieses philosophischen Nachlasses Jens Baggesen's vorzugsweise die Geschichte seines Geistes, in dem Entwicklungsgang seines Denkens über die Principien der Philosophie, von der ersten Anregung durch Kant, Reinhold, Jacobi und Fichte, während der Periode des Kampfs und der Kritik, darstellt; so enthält dieser zweite Band die Grundzüge einer selbstständigen Speculation, deren Ziel für den unermüdlichen Denker die Vermittlung des Glaubens und Wissens in einer seiner religiösen Ueberzeugung entsprechenden Philosophie des Christenthums war.

Die von Baggesen in seinen letzten Lebensjahren beabsichtigte Darstellung dieser Philosophie des Christenthums hat er nun zwar nicht ausführen können, auch nicht einmal in einem zum Druck hinlänglich geordneten Entwurf hinterlassen.

Der Herr rief ihn zu früh vom Glauben zum Schauen, als daß sich nicht auch an ihm in vollem Maaße erwahret hätte: „Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen „ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Voll„kommene, so wird das Stückwerk aufhören.“ Ja, er selbst eignete sich sterbend, bei'm Rückblick auf die unvollendete Arbeit seines Geistes, die Worte des großen Apostels zu: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in „einem Räthsel; dann aber von Angesicht zu Angesicht. „Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es

„erkennen, gleich wie ich erkannt bin. Nun aber bleibet „Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe „ist die größeste unter ihnen."

Indessen geht aus dem, was wir aus seinem schriftlichen Nachlasse haben mittheilen können, wenigstens so viel hervor, daß es bei Baggesen im Ringen seines Geistes nach Erkenntniß wirklich zu der lebendigen Ueberzeugung von der Wahrheit des Glaubens an Christum gekommen ist, die er selbst als einen salto vitale bezeichnet hat.

Es sey aber dem Herausgeber, der mit dem verewigten Vater in der letzten Zeit seines Lebens öfter religiöse und theologische Fragen zu besprechen das Glück hatte, vergönnt, in diesem Anhang zu dem philosophischen Nachlasse, Einiges nachzuholen, was das Bild des christlichen Philosophen, oder, wie man sagen kann, Theosophen, um etwas vervollständigen möchte.

Zu dieser Vervollständigung gehört vorerst die Beantwortung der Frage, welche natürlicherweise nahe liegt, ob denn Baggesen in seiner Muttersprache, der dänischen, seine philosophischen Gedanken nicht ausgesprochen und nichts hinterlassen habe, was einen Beitrag zur Darstellung seiner Philosophie liefern könnte. — In wissenschaftlicher Form und in lehrhafter Prosa ist dieß nun allerdings nicht der Fall. Durch den Umgang mit deutschen Philosophen zum Philosophiren angeregt, und durch das Studium philosophischer Werke in anderen als der dänischen Sprache wissenschaftlich ausgebildet, auch in den Perioden seines Lebens, während welcher er zur philosophischen Forschung vorzugsweise gestimmt war, sich außerhalb Dänemarks aufhaltend, hat er durchgängig der deutschen Sprache in seinen philosophischen Meditationen und Aufsätzen sich bedient. Er hielt auch seine Muttersprache für weniger geschickt, oder für noch

nicht genug ausgebildet zum Ausdruck des philosophischen Denkens. Aber so wie er dieselbe als zur Poesie vorzüglich geeignet erkannte und mit großer Meisterschaft behandelte, so hat er auch seine Gefühle frommer Andacht und Begeisterung in mehreren dänischen Oden und Hymnen ausgegossen, von denen einige, „Das Halleluja der Schöpfung", „An Gott" und „Andachtshymne", auch nachher von ihm selbst in's Deutsche übertragen worden sind. *)

Gehören nun auch diese lyrischen Gedichte nicht in die Classe des geistlichen Liedes in specifisch christlicher Bedeutung, so zeugen sie doch von inniger Verbindung tiefen religiösen Gefühls mit hohem poetischem Flug des Gedankens im Glauben an den lebendigen Gott.

Das Gedicht aber, in welchem Baggesen ganz besonders auf eine höchst originelle Weise seinen Landsleuten Andeutungen über die Grundanschauungen seiner philosophischen Speculation gegeben hat, ist das in der litterarischen Zeitschrift Dansana (welche B. in den Jahren 1815 und 16 in Kopenhagen herausgab) erschienene philosophisch-humoristische Gedicht: „Das ewige Sinnbild, nicht nur Entstehung der Litteratur, sondern Ziel und Ende der Philosophie. Ein Räthsel, als Preisaufgabe für geistig Lebende." Mit dem Motto: „Signa te, signa,

*) Die bedeutendsten Oden und Hymnen in dänischer Sprache sind: „Den eneste Gud", „Christi Död" (Oratorium componirt von Kapellm. Schulz), „Skabningens Halleluja" (Oratorium componirt von Kapellm. K:nzen), „Andagtshymne", „Sjælens Höisang", „Danmarks Lovsang", „Hymne til Fornuften", „Tordenen paa Toppen af Grimsel" und „Himlen i Draaben." Die größeren, bereits gedruckten deutschen Gedichte, worin Baggesen seine philosophischen Gedanken in poetischer Form eingekleidet, sind, außer jenen aus dem Dänischen übertragenen, vorzugsweise: „Die heilige Frühe". An F. H. Jacobi; „Himmelfahrt"; „Die philosophische Helle"; „Trost

temere me tangis et angis." **) — Das Ganze zerfällt in drei Abschnitte: Anfang (mit dem Motto: Litera pro verbis-Ovid), Mitte (mit dem Motto: Ἐντελέχεια-Aristoteles) und Schluß (mit dem Motto: Hvat mælti Odhinn-Edda) und ist in freien, leichten Versen gedichtet. Tiefer Ernst wechselt darin mit launigem Humor. Das Sinnbild ist das Kreuz, welches als mathematische, kosmische, metaphysische Grundform, als Symbol und Typus in der Mythologie, Kunst, Poesie, Theosophie und christlichen Mystik, in den mannifaltigsten Beziehungen und Wortspielen umschrieben und angedeutet, zu errathen gegeben wird. Die Lösung des Räthsels sollte darin bestehen, nicht nur das Sinnbild selbst, sondern alle Anwendungen desselben, welche die Speculation und Phantasie des Dichters gefunden, nachzuweisen.

Das Räthsel erweckte großes Interesse, und die Auflösung wurde von fünf „geistig Lebenden", gleichfalls in poetischer Form versucht. Diese fünf waren: der damals noch junge Stud. Phil. Just Thiele, später auch dem Auslande ehrenvoll bekannt, namentlich durch sein Werk über Thorwaldsen; der bekannte Componist Weyse; der Dichter und Dr. Phil. F. L. Heiberg; die Dichterin Frl. J. M. Jessen, und der Prediger und Dichter N. S. Grundtvig. Das Gedicht des Erstern kam der Lösung am Nächsten und freute Baggesen in hohem Grade; das Gedicht des Letztern hatte eine polemische Tendenz.

---

der christlichen Demuth" (Math. 5, 3) und „Propheten-Schicksal".

J. Baggesen's poetische Werke in deutscher Sprache. 2ter und 5ter Th.

**) „Det evige Sindbillede, ikke blot Literaturens Oprindelse, men Philosophiens Maal og Ende. En Gaade, som Priisopgave for aandelig Levende."

J. Baggesens danske Værker, 4de B.

Auf alle antwortete Baggesen in gleicher Weise, mit Anerkennung des Werths der Gedichte, doch ohne in denselben die genügende Lösung des Räthsels zu finden. Er selbst hat auch nie den Schlüssel dazu gegeben. Da indessen auch sein zweiter Sohn ihm brieflich einige fragmentarische Versuche in Bezug auf die Lösung mitgetheilt hatte, welche zwar sehr unvollständig waren, jedoch dahin wiesen, „daß das Ziel und Ende der Philosophie, das unerklärbare Was? dem Menschen stets nur ein ewiges Sinnbild bleibe, das sich zwar in äußerer Gestalt und erklärbaren Zeichen darstellen lasse, dessen inneres Wesen aber nur im Geiste und mit dem Herzen aufgefaßt und gefühlt werden könne;" — so veranlaßte dieß den Vater, sich in seinem Antwortschreiben (Nov. 1816) über sein Räthsel in folgenden Bemerkungen näher zu äußern:

„Die Urkraft, welche die Schaale und den Kern der Nuß hervorgebracht, kann kein endlicher Verstand enthüllen — diese Urkraft kann nur geglaubt, und nur in so fern gewußt werden, in wie fern die Ueberzeugung ein Wissen ist; — es ist Gott, der Schöpfer der Natur. Gott selbst kann nicht entwickelt, nicht begriffen, nicht erfaßt werden; die Grundzeichnung in seiner Schöpfung aber — das was über der Welt, obgleich unter Ihm — kann in einem Bilde, in den nothwendigen Grundbedingungen aller Gedanken und Anschauungen gezeigt werden; — und dieses ist der Kern des Räthsels. Habe das Kreuz, wie du richtig angefangen, unaufhörlich vor Augen — nicht nur das Kreuz auf Golgatha (welches nur ein Derivatum unter unzählig andern ist) — sondern auch das Kreuz in der Natur, das Kreuz in deinem und in jedem existirenden Wesen! Vermeide Einseitigkeit, die zum Wahnsinn führt, und bereits Wahnsinn geworden ist in jedem

nur auf einer Linie erbauten System. Denke an die Grundzüge in jedem keimenden und vollständigen Gedanken: vor dir und hinter dir, über dir und unter dir. Denke an das, was nothwendigerweise gemeinschaftlich seyn muß und ist für das Atom wie für das Weltall. Empfange die Bezeichnung des heiligen Kreuzes sowohl auf dein Gesicht, wie auf deine Brust, und fühle dieselbe sowohl in deinem Kopfe wie in deinem Herzen.

„Gehe mit diesen Andeutungen weiter in dem Studium des ewigen Sinnbildes. Verliere nie das Kreuz aus dem Gesichte — und orientire dich in allen Bedeutungen desselben. Habe es zumal mathematisch vor Augen, und begreife es vorerst als die bisher gesuchte, jedoch noch nicht gefundene Basis für die Mathematik! Begreife es in der doppelten Bewegung (elektrisch und magnetisch), als Construction des Universums, und bedenke, daß es Euclid nicht möglich war, die gerade Linie zu definiren. Denke an das ewige Kreuzen der Dauer und der Ausdehnung, oder an das große Kreuz, welches die Zeit bildet mit dem Raum! und gehe alsdann weiter, ohne bloß zu „grübeln"; das will sagen: vereinige dein Grübeln in der Höhe und Tiefe, mit dem Hinschauen nach beiden Seiten, wie ich es gethan habe. Siehe nicht bloß vorwärts und rückwärts, sondern zugleich aufwärts und niederwärts, nicht bloß auf- und niederwärts, sondern zugleich vor und zurück, und bedenke, daß nur auf diese Weise dein Geist, als ein Funke von Gott, für dich selbst und für Andere zu leuchten vermag. Man hat bisher die einfache gerade Linie als Regula Regularum angesehen — sie ist's eben so wenig als die krumme (die Kreislinie) — praktisch noch weniger. Das Kreuz ist Regula Regulæ, Regina Regum. Und das Fehlen des

Kreuzes ist geistiger Untergang aller Dinge. Es liegt der Centripetal- und der Centrifugal-Bewegung zum Grunde.

„Der Erlöser in alle Ewigkeit ist auf dem heiligen Baum des Kreuzes gekreuziget, d. h. Gottes am Kreuz auf Golgatha geoffenbartes Wirken ist, wohl verstanden, ebenso bedeutungsvoll für den Kopf, wie es zu allen Zeiten dem Herzen heilig war und bleiben wird. Es drückt den Stempel der Vollkommenheit auf das Christenthum, als auf diejenige Religionsform, die nicht nur die wärmste, sondern auch die weiseste ist. Halte dich gleich fern vom Aberglauben, wie vom Unglauben in deinem Glauben! Halte dich gleich weit vom Unglauben wie vom Aberglauben in deinem Wissen!"

Ist nun auch diese Anschauung des Kreuzes Christi, als Symbol des vom Dichter als Grundzeichnung des Universums gedachten Kreuzes, noch nicht der christliche Glaube an den Gekreuzigten und sein Erlösungswerk, und kann man daher auch aus diesem Räthsel und den Andeutungen zu seiner Lösung nicht entnehmen, daß Baggesen damals schon auf dem Standpunkte stand, den er am Schlusse der Entwicklung seines Denkens erreichte; so ergiebt sich doch aus dem räthselhaften Gedichte selbst und aus seinen Aeußerungen darüber, daß seiner ganzen Weltanschauung die Idee Gottes als des in allem Seyn und Werden, in Natur und Geschichte sich offenbarenden Schöpfers zu Grunde lag, und alle Thätigkeit seines Geistes auf die Vermittlung des Glaubens und Wissens gerichtet war.

Daß er auf dem ihm eigenthümlichen Wege diese Vermittlung gefunden, davon zeugte in den letzten Jahren seines Lebens nicht nur, was wir aus seinem schriftlichen Nachlaß haben mittheilen können, sondern auch seine Gespräche über religiöse Dinge. Baggesen war nicht

Theolog, und maaßte sich nicht an, es zu seyn. Er war sich wohl bewußt, daß ihm die Bedingung wissenschaftlicher theologischer Studien dazu fehlte. Allem explicirten, fest formulirten und systematisch abgeschlossenen Dogmatismus war er, der großen Beweglichkeit seines Geistes und der mystischen Tiefe seiner Frömmigkeit gemäß, abgeneigt. Er liebte die Freiheit im Glauben und Denken zu sehr, als daß er sich irgend einer andern Autorität als Gott, sey's einer philosophischen Schule, sey's einer kirchlichen Lehre, unterworfen hätte. Wonach er strebte, war der möglichst einfache und zugleich die ganze Fülle religiösen Erkennens und Lebens umfassende Ausdruck der Glaubenswahrheit. Er sprach es mehrmals aus, es sey dieß der Glaube an Jesum Christum, den Sohn des lebendigen Gottes. Gegen Atheismus, Pantheismus und rationalistischen Deismus hat er, wie der vorstehende Nachlaß beweist, während seines ganzen Lebens gestritten. Der Schöpfer gieng ihm nicht in seiner Schöpfung auf, wenn auch die ganze Schöpfung ihm in dem Gedanken des Schöpfers aufgieng. Gott war ihm, um einen neuen Ausdruck zu gebrauchen, sowohl dem Denken als dem Kosmos zugleich transcendent und immanent. Baggesen konnte beten, und es war ihm Bedürfniß zu beten, mit dem Glauben an die Erhörung des Gebets. Christus war ihm der Erlöser, wenn auch nicht besonders von Schuld und Verdammniß, doch von Sünde und Tod, der Mittler der Menschheit und seines eigenen innersten Lebens vor Gott. In dem Evangelium der Liebe und Gnade fand er „die Ruhe des Geistes und den Frieden des Herzens". —

Der Bibel gegenüber, für welche er von seiner Kindheit an unter dem Einfluß einer frommen Mutter, eine große Ehrfurcht bewahrte, und die er als Urkunde

der geschichtlichen Offenbarung und der höchsten Weisheit des Menschengeschlechts betrachtete, verhielt er sich, auch nachdem er in den letzten Jahren seines Lebens sich ihrem Studium wieder zuwendete, mehr wie ein Erbauungsuchender Laie, als wie ein gelehrter Schriftforscher. In wissenschaftliche Kritik und Exegese ließ er sich nicht ein, da ihm auch hiezu die genauere Kenntniß des Urtextes, namentlich des Hebräischen, fehlte. Dennoch hatte sich ihm der Fortschritt der Offenbarung und das Verhältniß des Alten zum Neuen Testamente im Wesentlichen aufgeschlossen. Ohne auf eine nähere Bestimmung des Inspirationsbegriffs und des Verhältnisses zwischen dem göttlichen Inhalt und der menschlichen Form in der Schrift sich einzulassen, erkannte er gern eine Anregung und Leitung des menschlichen Geistes durch den göttlichen, heiligen Geist der Wahrheit in den Propheten und Aposteln an. An den Wundern stieß er sich nicht; wenn er auch Manches in der heil. Geschichte mehr symbolisch und typisch als historisch auffaßte; so ließ doch sein Gottesbegriff und seine Weltanschauung im Verhältnisse zu Gott, so wie das Schöpfungswunder, so auch die Offenbarung des göttlichen Willens, unabhängig von dem durch physikalische Gesetze geordneten Laufe der Natur,' zu. An der historischen Wahrheit von Jesu Christi Auferstehung hat er nicht gezweifelt.

Sein im Jahre 1824 vollendetes humoristisches Epos „Adam und Eva, oder die Geschichte des Sündenfalls", ist ihm nach seinem Tode als eine leichtfertige Travestie der heiligen Geschichte und als Beweis seines Mangels an gläubiger Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, vorgeworfen worden. Er selbst hätte sich gewiß am meisten über diesen Vorwurf gewundert. Er zeugt auch von gänzlicher Verkennung sowohl des Wesens als der Form poetischer und namentlich humoristischer, den tiefsten

Ernst in scherzhafter Hülle vermittelnder Auffassung und Darstellung der Wahrheit. Wer namentlich dem Dichter nahe stand bei der Geburt dieses Kindes seines Geistes, oder wer ihn sein Gedicht vortragen hörte, der konnte sich überzeugen, daß eine wahrhaft ethisch religiöse Begeisterung ihn bei dieser Darstellung des Eintritts der Sünde in die Menschheit belebte, daß es ihm Ernst war um die psychologische und religiöse Wahrheit, die er in diesem Gewande vortrug, und daß sein Scherz und Spott nur der menschlichen Thorheit galt, welcher er in der Urgeschichte einen Spiegel vorhielt.

Wenn er z. B. im Anfang des 12. Buches die Zeilen vorlas, die so lauten:

„Den Sündenfall berichten ist im Grunde
„Für den Darsteller selbst nicht ohne Schmerz.
„Er sieht der Menschheit stets noch off'ne Wunde,
„Fühlt sich verbluten d'rin das eigne Herz;
„Und dennoch muß er, stets besonnen, malen,
„Mit niemals zitternder, wo möglich sich'rer Hand,
„Die ersten Wehn der Urgeburt der Qualen:
„Gefolterter vielleicht, als wer nur im Realen
„Sie fieberhaft, betäubt und matt empfand!" —

so fühlte man wohl, daß dieß mehr als eine poetische Wendung, daß es der wahrhafte Ausdruck der tiefsten Empfindung des das sündliche Elend der gefallenen Menschheit mitfühlenden Dichters war. Auch haben wir wahrhaft fromme, zugleich litterarisch gebildete Zuhörer beim Vortrag von Adam und Eva nicht allein lächeln, sondern bis zu Thränen gerührt gesehen; und dieß war des Dichters höchster Triumph. —

Ich erlaube mir schließlich noch in Beziehung auf zwei Punkte in Baggesens religiösem Glauben Einiges beizufügen: über die Person Christi und über die Unsterblichkeit.

In den vorstehenden Fragmenten spricht er sich nur über Christi Verhältniß zur Menschheit näher aus, nicht über sein Verhältniß zur Gottheit, und man könnte daher zweifelhaft seyn, ob er im Sohne Gottes nur das Ideal des Menschen, das Urbild der Kindschaft Gottes, oder auch die göttliche Wesenheit, was die Kirchenlehre die Gottheit Christi nennt, erkannt habe.

Nach Baggesen's Denkweise läßt sich Beides nicht wohl von einander trennen. Die Idee der reinen, urbildlichen, vollkommenen Menschheit in Gottes schöpferischem Denken gesetzt, und in Christo zur menschlichen Persönlichkeit geworden, ist zugleich der ewige Sohn, der Offenbarer des göttlichen Gedankens und Willens, der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens, der Logos, der im Anfang war, bei Gott war und Gott war. Schon in dem Aufsatze, der „Deduction der Emanationslehre, oder Transcendenz und Immanenz" betitelt ist, finden wir dieß angedeutet (pag. 95): „Der Mensch, als reines Einzelwesen, wie er im göttlichen Denken gesetzt ist, ist Gottes Sohn, wechsellos „in allem Wechsel der auf einander folgenden Menschen." „— Seine vollständige Offenbarung ist die des Einzigen „durch den Einzelnen im Besondern, der menschgewordene Sohn Gottes." — „Einer ist der Sohn Gottes von „Ewigkeit; wir können durch den Einen zu Kindern „Gottes werden u. s. w." (Man sehe die ganze Stelle.) Man vergleiche damit, was er „über das Licht" (pag. 51), zunächst über das kosmische Licht sagt, welches aber noch viel mehr von dem Licht des Geistes gilt, als dessen Symbol er jenes betrachtete: „Dieses Urlicht, „Medium Gottes, Erscheinung seines Seyns, wodurch „Er dieses Seyn offenbart — ist der Ormuzd, die zweite „Person der Gottheit, der fleischgewordene Logos, Christus,

„der wahre, sichtbare Schöpfer der Welt – der Mittler „zwischen Gott und Menschen."

Auch antwortete er auf die Frage: ob er nicht bloß eine Göttlichkeit Christi, wie auch von anderen ausgezeichneten Menschen gesagt werden könne, sie seyen göttliche Menschen, annehme, sondern auch die Gottheit Christi glaube? — das göttliche Wesen sey nothwendig an sich Eins, in jedem Menschen ein Funke des göttlichen Wesens, in Christo aber die Fülle desselben anzuerkennen; daher auch Er allein im vollen Sinne des Worts habe sagen können: „Ich und der Vater sind Eins." – Ueber das Dogma der Dreieinigkeit, insofern durch dasselbe die Unterscheidung und das Verhältniß in Gottes Wesen selbst gesetzt, nachzuweisen und zu erklären versucht wird, glaubte er nicht eintreten zu dürfen; weil nach seiner Ueberzeugung, was Gott an sich ist, nicht erkennbar sey, sondern wir Ihn nur so erkennen, wie Er sich uns offenbart. (S. pag. 89.) „Wenn mir „Einer beweisen könnte, daß er kraft seines dialektischen „Unterscheidens und Vereinigens Gott denke, wie Er „ist;" — „so würde ich dennoch fortfahren, dieses meinem „Lehrer nachdenken Können Gnade zu nennen." „Denn „ich würde nicht unterlassen können, sein Mehr- und „Besser-Wissen als alle frühern Forscher gewußt und alle „bisherigen Märtyrer der Wahrheit geglaubt — mit „Ausnahme des Einen, der sagen konnte: Ich bin der „Weg und die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt „zum Vater, denn durch mich — für Gnade, d. h. für „besondere Gabe von Oben zu halten." — Er glaubte demnach an die Offenbarungs-Trinität (denn auch der Geist, nicht der des einzelnen Menschen, sondern der des Menschen Geist erleuchtet und in alle Wahrheit führt, war ihm Offenbarung Gottes, der Geist ist, und

also mit dem göttlichen Wesen Eins) aber die Wesens-Trinität zu beweisen hielt er für unmöglich.

In Baggesens Auffassung von Christi Werk läßt sich eine Lücke nicht verkennen, aber auch nicht ausfüllen. Es war ihm die Erlösung durch Christum hauptsächlich Heiligung durch Offenbarung der Wahrheit und Liebe. Ueber die Rechtfertigung des Sünders, über seine Befreiung von Schuld und Verdammniß, durch Genugthuung und Versöhnung, hat er sich nicht näher ausgesprochen. Auffallend ist dabei seine mehrmals geäußerte hohe Verehrung für den Apostel Paulus, dessen Schriften er selbst über die Johanneischen zu setzen geneigt war, obgleich offenbar diese seiner ganzen Denkweise mehr entsprechen sollten. Es ist daher anzunehmen, daß er bei fortgesetztem Studium der heiligen Schrift in der Ausführung der von ihm beabsichtigten Philosophie des Christenthums zu einer vollständigern Lehre von Christi Person und Werk gekommen wäre.

Die Grundzüge seiner Denkweise über die Unsterblichkeit oder das ewige Leben sind im Vorstehenden gegeben. Daß die menschliche Seele von Natur unsterblich sey, das zu beweisen, hielt er nicht für möglich; daß wir aber aus Gnade ewiges Leben haben, das glaubte er fest. Also auch hierin, wie von Gottes Wesen, kein Wissen, aber eine Ueberzeugung im Glauben. Für diese seine Ansicht fand er auch die Belege in der heiligen Schrift. Wir haben unter seinen Papieren die Schriftstellen ausgezogen und mit einigen Bemerkungen begleitet gefunden, welche hievon zeugen, sowohl aus dem Alten Testament und dem Buche der Weisheit, als aus dem Neuen Testament; aber zu unvollständig, als daß wir sie mittheilen zu sollen glaubten. Sie haben aber offenbar die Tendenz nachzuweisen, daß die Schrift überall die persönliche Fortdauer im ewigen Leben als

Gnadengabe Gottes darstellt und im Neuen Testament an den Glauben an Christum knüpft. „Wer an mich „glaubt, der hat das ewige Leben", und „der Tod ist „der Sünde Sold, aber die Gnadengabe Gottes ist das „ewige Leben, in Christo Jesu, unserm Herrn"; — dieß sind ihm die Hauptstellen.

Wie er auf dieser Grundlage die Lehre von den letzten Dingen weiter ausgeführt hätte, ist nicht ersichtlich; aber es läßt sich annehmen, daß er zum Glauben an eine Wiederbringung aller Dinge in der Seligkeit Aller, unter Voraussetzung des Aufhörens des persönlichen Bewußtseyns in den Nichterlösten geneigt war.

Ich schließe mit der Bezeugung, daß mein verewigter Vater, wie er sich in den letzten Jahren seines Lebens zu erkennen gab, ein entschieden christlicher Denker war, und daß er im Glauben an Christum mit der Hoffnung des ewigen Lebens gestorben ist.

Druckfehler.

Im ersten Bande.

Seite	45,	Zeile 27,	statt	wissenlosen l. willenlosen.
„	81,	„ 22,	„	Meisterwerden l. Meisterwerken.
„	85,	„ 22,	„	Glück l. Gluck.
„	112,	„ 12,	„	Unvollkommenheit l. Vollkommenheit.

Im zweiten Bande.

Seite	121,	Zeile 19,	statt	dem l. den.
„	123,	„ 20,	„	der l. die.
„	201,	„ 5,	„	könne l. können.
„	„	„ 13,	„	Welall l. Weltall.
„	365,	„ 21,	„	Jugendstürke l. Jugendstärke.
„	„	„ 23,	„	letzte l. letzten.
„	374,	„ 15,	„	studir l. studire.